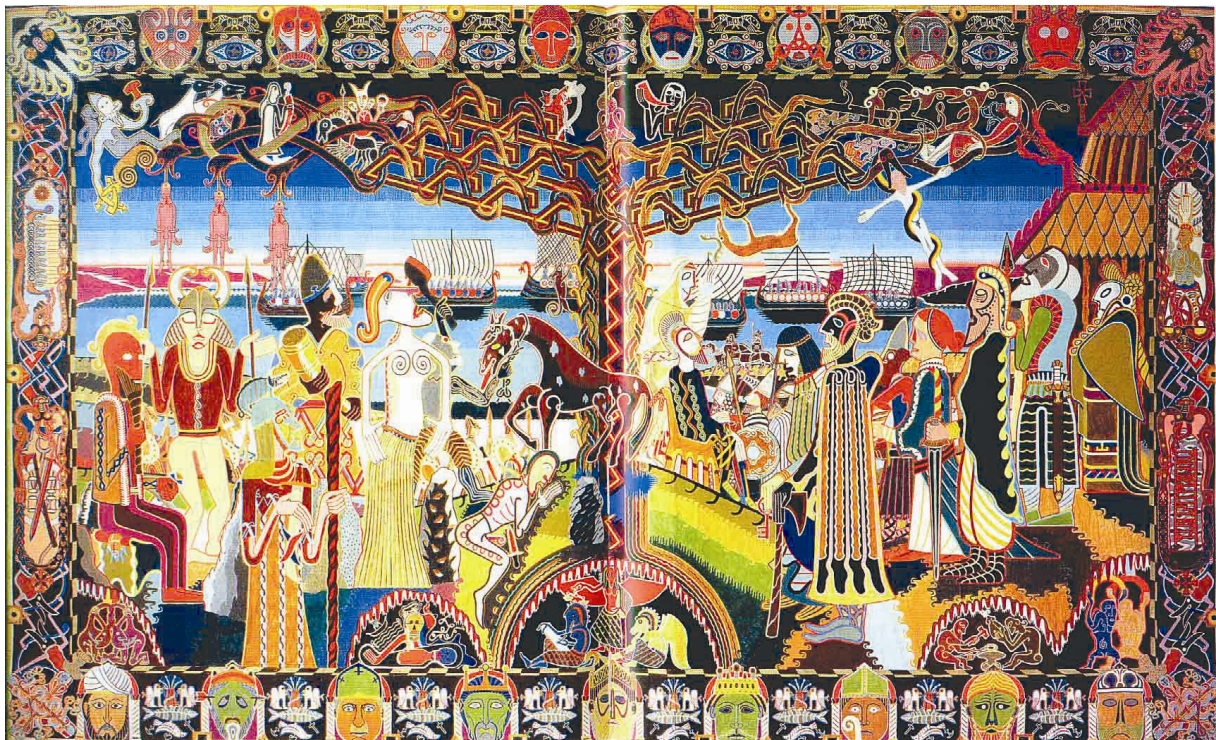


Relationen mellan asar och vaner

Förkristna myter i norrön litteratur



Johanna Maria Kure

Masteroppgave - Nordic Viking and Medieval Culture

Universitetet i Oslo - Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Vår 2010

Tacksägelser

Jag vill tacka mina vägledare Gunnhild Røthe och Jon Gunnar Jørgensen för goda råd och assistans under skrivprocessen.

Ett speciellt tack till Søren för att du alltid ställer nya frågor, och till Viktor för att du inte saboterade mer än det som var absolut nödvändigt.

Skrivprocessen

Denna erfarenhet kan sammanfattas med ett ord; lärarik. Jag påbörjade min skrivprocess med en slags grundtrygghet i min kunskap om myterna. När jag senare gick tillbaka för att revidera kapitlen upptäckte jag att jag såg på min tidigare produktion med nya ögon. Jag hade lärt mig massa nytt under projektets gång. Jag hade erhållit ny kunskap och nya perspektiv. Detta gav mig en känsla av lättnad – jag har inte skrivit en fullkommen avhandling, men jag har lärt mig massor och skulle jag ha skrivit samma avhandling på nytt hade jag säkerligen lärt mig åter nya ting. Det är förmodligen detta som gör att människor intresserar sig för myterna gång på gång, genom nya generationer, genom nya kulturer. De är liksom aldrig färdigtolkade. De förlorar aldrig sin aktualitet som källor – som mediator – till den märkliga kultur och de människor som höll denna världsåskådning som sann.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. HYPOTES OCH PROBLEMSTÄLLNING	6
1.1 Hypotes.....	6
1.2 Problemställning	6
2. METOD.....	7
3. KÄLLOR.....	9
3.1 Litteratur	9
3.1.1 Utländsk litteratur om skandinaviska förhållanden	9
3.1.2 Den västnordiska litteraturen	9
3.1.3 Östskandinavisk litteratur	10
3.2 Övriga källor	11
3.2.1 Lagar	11
3.2.2 Arkeologi	11
3.2.3 Ortsnamn	11
3.3 Bruk av källor.....	11
3.4 Källkritik	12
4. FORSKNINGSHISTORIA OCH FÖRKLARINGSMODELLER	14
4.2 Förklaringsmodeller	17
4.2.1 Komparativism	17
4.2.2 Naturmytologi	17
4.2.3 Evolutionistisk teori	18
4.2.4 Myt-ritskolan	18
4.2.5 Strukturalism	19
4.2.6 Feministisk teori	19
DEL 1.	20
5. VILKA VAR VANERNA?	20
5.1 Njord	20
5.2 Frej	20
5.3 Freja	21
5.4 Herren och Frun.....	22
6. TEOMAKIMYTEN	24
6.1 Upploppet till kriget.....	24

6.2 Krig och fredsslutning	26
6.3 Utbyte av gisslan.....	27
6.3.1 Njord, Frej och Freja	27
6.3.2 Höner och Mimer	27
6.3.3 Kvaser.....	28
6.4 Konklusion.....	29
7. MAGI	31
7.1 Sejden introduceras i Åsgård.....	31
7.2 Introducerade vanerna sejden?	32
7.3 Sejdens negativa konnotationer	33
7.3.1 Skirnismál	33
7.3.2 Lokasenna	34
7.4 Konklusion.....	37
8. VANERNAS FRUKTBARHET OCH ÄKTENSKAP	38
8.1 Incest	38
8.1.1 Nerthus	40
8.2 Vanernas äktenskap.....	40
8.2.1 Njord och Skade	40
8.2.2 Freja och Od	41
8.2.3 Frej och Gerd.....	42
8.3 Negativ reciprocitet.....	43
8.4 Konklusion.....	44
9. GENEALOGI	45
9.1 Genealogiernas uppkomst och syfte	45
9.2 Skandinaviska genealogier	46
9.2.1 Ynglingarna	46
9.2.2 Ladejarlarna	47
9.2.3 Skjoldungarna	47
9.3 Frej som Ynglingaättens stamfar.....	48
9.4 Konklusion.....	49
DEL 2.	51
10. ARKEOLOGI/ KULT	51
10.1 Kult i förändring	51
10.1.1 Våtmarksoffer.....	52
10.1.1.1 Fruktbarhetsoffer	52
10.1.1.2 Människooffer	52

10.1.1.3 Krigsbytesoffer.....	52
10.1.2 Andra indikationer på förändring.....	53
10.2 En ny ideologi?	54
10.3 Konklusion.....	55
11. TEOFORA ORTNAMN.....	57
11.1 Finns sakrala ortnamn?.....	57
11.2 Metod/avgränsning	59
11.3 Frej	59
11.4 Freja	61
11.5 Njord/Njörd	62
11.6 Oden	63
11.7 Tor	64
11.8 Ull	65
11.9 Beteckningar på gudakollektiv	66
11.10 Sammanfattning.....	66
11.11 Konklusion.....	67
DEL 3.	69
12. MYTERNAS FUNKTION I NORRÖN LITTERATUR.....	69
12.1 Västnordisk kulturproduktion.....	69
12.2 Kontakten med Norge.....	70
12.2.1 Ladejarlarna	72
12.3 Snorre Sturlasson som mytograf	73
12.4 <i>Den äldre och Den yngre Edda</i>	75
12.5 Konklusion.....	76
13. KRISTNA VÄRDERINGAR I MYTERNA	77
13.1 Kristen polemik.....	78
13.1.1 Kyrkofädrernas kvinno- och sexualsyn.....	78
13.1.2 Trolldom.....	80
13.2 Konklusion.....	82
14. UPPSUMMERING	84

14.1 Del 1.....	84
14.2 Del 2.....	86
14.3 Del 3.....	88
KÄLLFÖRTECKNING.....	91
Primärkällor	91
Litteratur	91
Internet	97

1. Hypotes och problemställning

1.1 Hypotes

1) De norröna myterna skildrar vanerna som socialt och hierarkiskt underlägsna asarna. 2) Källorna är tvetydiga och förser oss samtidigt med indikationer på vanagudarnas höga status 3) Diskrepansen kan förklaras genom ideologiska preferenser som motiveras moraliskt i den västnordiska litterära traderingen.

1.2 Problemställning

Temat för min avhandling bygger på en observation av de norröna myterna som framhäver vanerna som hierarkiskt och socialt underlägsna asarnas grupp. Detta har tidigare uppmärksammats av den religionshistoriska forskningen. Forskare som Georges Dumezil (1966), Jens Peter Schjødt (1991), Ursula Dronke (1988) och Margaret Clunies Ross (1998) har gjort liknande observation av vanernas relation till asarna, men försökt förklara detta utifrån förkristna strukturella och ideologiska föreställningar. Detta är en förtolkning som jag menar ser bort ifrån källornas tvetydiga bild av vanernas status och den process som ägt rum fram till myterna nedtecknades under medeltiden. Jag vill därför undersöka om det är möjligt att det har existerat traditioner med religiösa föreställningar där vanerna varit mer framträdande och om de norröna myternas framställning av asa-vanakomplexet hellre kräver en annan förklaring. Den förklaringen tror jag dels står att finna i att myterna under medeltiden aktualiserades i ett härskarideologiskt syfte, dels i att myterna färgats av kristna värderingar genom den muntliga traderingen som ägde rum fram till aktualiseringen och nedteckningen i kristen medeltid.

2. Metod

”If our picture is to be as correct as possible, it is necessary to judge every single source and source type in the light of the different factors we may assume contributed to forming the sources, and in the light of the cultural relations of which the source forms an integral part. Finally it is necessary to regard the sources as a whole, and judge them in the light of each other.” (Else Mundal 1990: 294)

Religion kan definieras som en kulturs ”andliga” traditioner. Religion karakteriseras av en tro på en eller flera andliga auktoriteter i ett mytologiskt system, men kan även uppfattas som icke-personifierad, spirituellt makt. Religion integreras ofta i kulturens värderingssystem, genom praktiskt leverne, reflektion och politik, och är således ofta en integrerad del av både privat och offentlig sfär, om än mer eller mindre explicit. Eftersom religion ofta är en integrerad del av kulturen, kan alla kulturuttryck fungera som källmaterial för vår förståelse av religionen.

När vi studerar skriftliga källor till fornnordisk religion möter vi ett perspektiv präglad av normerande, dogmatisk kristendomslära som försöker återge en folklig, icke-dogmatisk, polyteistisk hedendom. Den förkristna religionen så som den presenteras för oss är förmedlad enligt kristen teologisk förståelse av vad religionen borde vara. Denna bild säger lite om hur religionen faktiskt uppfattades eller praktiserades. Lägg sedan till att den främmande religionen i fråga har varit utdöd eller i vilket fall icke-officiell i några hundra år. Vår förståelse av faktiska förhållanden kan på sitt bästa bli fragmentarisk. Det urvalet av myter vi har till förfogande är just det – ett urval, anpassat till den bild nedtecknaren velat förmedla med sitt verk. Man måste därför vara medveten om dessa motiv när man tolkar myter. Vill vi förstå förkristen religion måste vi därför hålla en öppenhet för de variationer källorna kan förse oss med och vara öppen för andra discipliners förklaringsförslag.

Som student på programmet för Vesteuropeiske middelalderstudier har jag fått en grundutbildning som bygger på interdisciplinära premisser. Som följd faller det mig naturligt att företa en undersökning som bygger på denna princip. Fornnordisk religion är i sig själv ett interdisciplinärt ämne, men detta medför möjliga fallgropar. Ska vi få en helhetlig bild av ett tema är det nödvändigt med specialkunskap på åtskilliga fält. Vid interdisciplinära, komparativa undersökningar är risken stor att man saknar specialkunskap inom toponymi, filologi, runologi, arkeologi osv. En kritiker hade sagt att ett interdisciplinärt perspektiv

försvårar en djupgående undersökning och öppnar för misstolkningar. Det breda perspektivet kan å andra sidan gå förlorat när man företar studie av källor till fornnordisk religion utifrån ett specifikt fält (Mundal 1990: 294).

Avhandlingens tema förutsätter en hermeneutisk tillnärmning. I avhandlingens första del försöker jag påvisa ett mönster i myterna som skildrar vanerna enligt hypotesens första led.¹ Samtidigt vill jag framhäva den tvetydighet som myterna rymmer angående vanernas position i enlighet med hypotesens andra led.² Mytanalysen föregår utifrån följande teman:

teomakimytan, fruktbarhet och äktenskapsmönster, magi och genealogi. Genom dessa teman ska jag försöka visa att vanerna framställs som hierarkiskt underlägsna i relation till asarna och att detta motiveras genom en social värdering av egenskaper som förknippas med vanerna. Vanerna är uppenbarligen *kvantitativt* närvarande i myterna – ofta i högre grad än många av asagudarna. Detta i sig själv indikerar att vanerna har spelat en framträdande roll i det mytologiska medvetandet. När vanerna framställs som hierarkiskt underlägsna motiveras detta *kvalitativt*, det vill säga om myterna förklarar en lägre hierarkisk rang genom en social värdering.

I avhandlingens andra del ställer jag frågan om arkeologi och ortnamnsforskning stödjer en förkristen samfundsideologiskt förtolkning av asa-vanakomplexet, eller om det är möjligt att påvisa andra tendenser. Om inte den hierarkiska, socialt motiverade graderingen mellan asar och vaner liksom den tidigare forskningen antytt kan förstås som förkristen samfundsideologi eller -struktur, är det nödvändigt att söka förklaringen annorstädes.

I avhandlingens sista del försöker jag slutligen förklara myternas framställning av asa-vanakomplexet utifrån den medeltida kontexten.³ Genom att etablera en bakgrund till den västnordiska litterära produktionen, hoppas jag kunna belysa de motiv som kan ha präglat det urval vi möter i mytmaterialet. Utöver detta hävdar jag i min hypotes att vanerna skildras som socialt underlägsna. Detta menar jag kan förklaras utifrån en medeltida moral och värdering av egenskaper förbundna med vanerna. Dessa värderingar har använts för att underbygga det litterära narrativ man önskade framhäva.

¹ 1) De norröna myterna skildrar vanerna som socialt underlägsna asarna och som hierarkiskt lägstående.

² 2) Källorna är tvetydiga och förser oss samtidigt med indikationer på vanagudarnas höga status.

³ 3) Diskrepansen kan förklaras genom ideologiska preferenser som motiveras moraliskt i den västnordiska litterära traderingen.

3. Källor

3.1 Litteratur

3.1.1 Utländsk litteratur om skandinaviska förhållanden

Under järnåldern dyker de första skriftliga källorna till nordbornas religion upp, nedskrivna av romare och greker som skildrade sina egna och andras iakttagelser utifrån sin egen kulturs perspektiv. Ett exempel på detta är Publius Cornelius Tacitus (ca. 56 - 120 e.kr.) som på 100-talet e. Kr skildrar de olika germanska stammarna i sitt verk *Germania*. Från missionstid har vi Adam av Bremens verk *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* skriven runt 1070. Här skildras bland annat Uppsalablotet.

3.1.2 Den västnordiska litteraturen

Från medeltiden har vi flera inhemska verk som skildrar förkristna förhållanden. Dikterna från förkristen tid blev nedtecknade som en följd av att man vid Europas lärosäten under 1100-talet uppmärksammade forntidens språk och dikt, den så kallade ”1100-talets renässans”. Detta fenomen spred sig med tiden till Norden, där Island skulle komma att bli de största tillverkarna inom genren. Islänningarna hade ett väsentligt rikt inhemskt material för lärda forntidsdyrkare, vilket resulterade i den omfattande norröna litteraturen. Islänningarna hade bevarat förkristna dikter och berättelser och även hållit liv i skaldediktningen. Dessa hade dock troligtvis förlorat sin betydelse som religiösa berättelser och i den grad de var levande inom den muntliga traditionen, blev de troligen framställda som en form av historiskt skådespel (Steinsland & Sørensen 1999: 77-78).

Den ena av de bevarade handskrifterna, känd som *Codex Regius* från ca. 1270, kom i den isländske biskopen Brynjólfur Sveinssons ägo i 1643. Handskriften är skriven på pergament med tillsammans tjugonio guda- och hjältedikter. Denna handskrift kallas för *Den äldre Edda*, då den antogs vara en förlaga till Snorres *Edda*. Biskop Brynjólfur Sveinsson drog slutsatsen att diktsamlingens upphovsman varit Snorres föregångare som historiker; Sæmund Frode, som dog i 1123. I handskriften hade biskop Brynjólfur antecknat *Edda Sæmundi multiscii 1643*, ”Sæmund frodes Edda 1643”. Även om det för länge sedan framkommit att biskopen antagit felaktigt, kallas än idag handskriften för bland annat *Sæmund Edda*. Handskriften blev sänd som gåva till kung Fredrik III och handskriften inrättades i kungens bibliotek och fick därmed även namnet *Codex Regius*,

”Konungahandskriften” (Steinsland & Sørensen 1999: 74-75). I 1972 återlämnades handskriften till Island.

Snorres *Edda* blev skriven under början av 1220-talet. Den äldsta handskriften av *Snorre Edda*, skriven i perioden 1300-1325, uppbevaras vid Universitetsbiblioteket i Uppsala. Verket är en avskrift, där skrivaren har ändrat uppbyggnaden, förkortat vissa delar och lagt till andra. Det råder dock enighet om att kärnan i verket är det samma som i Snorres verk och att de tre huvuddelarna av Snorres *Edda*; *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* och *Háttatal* är Snorres produkter. De flesta menar även att *Prologen* är skriven av Snorre.

I *Gylfaginning* ges en systematisk framställning av den förkristna mytologin i form av den enfaldiga, svenska kung Gylfe som kommer till asarna för att finna ut av dessas hemligheter.

I *Skáldskaparmál* presenteras skaldspråkets *heiti* och *kenningar* och de mytologiska berättningar som dessa bygger på.

I *Háttatal* ”versmåttsuppräknin” ges exempel på skaldkonstens olika diktformer, totalt 102 strofer. Dikten är en lärodikt i skaldskap och ger exempel på 100 olika versmått som kunde brukas av skalder.

Snorre Sturlassons *Edda* är en av våra främsta källor till fornnordisk mytologi och hans verk rymmer på en gång medeltidsmänniskans distansering till det hedniska förflutna, som historikerns fascination över förfädernas föreställningar. Förutom *Edda* ska Snorre även ha skrivit *Heimskringla*, ett sagaverk om de norska kungarna som rymmer fragment av gamla myter och sägner.

3.1.3 Östskandinavisk litteratur

Den östskandinaviska litterära traditionen är hellre sparsmakad jämfört med den västnordiska i samma period. Detta kan ha samband med att det tog längre tid att upprätta kyrklig organisation och kristna lärosäten i Sveariket och att den latinska skriftkulturen här tog längre tid att etablera sig. Från Danmark har man dock den prästlärda historikern Saxo Grammaticus som runt år 1200 skrev ”Danernas krönika”, *Gesta Danorum* (Steinsland 2005: 59). Saxo skrev på latin och kombinerar liksom Snorre nordisk tradition med antikens litteratur och ideal. I många tillfällen framstår Saxos mytologiska material annorlunda än det gör i norrön tradition och kan således uppvisa parallella versioner.

3.2 Övriga källor

3.2.1 Lagar

Lagmaterialet från kristen medeltid ger oss genom normativa förordningar information om att vissa hedniska företeelser fortfarande var så aktuella att de måtte lagstiftas emot. Från Norge har man bl.a. *Gulatingssloven* och *Frostatingsloven* som finns bevarade i handskrifter från 11- och 1200-talet, men som möjligen stammar från 1000-tal, samt kristenrätterna från *Borgartingsloven* och *Eidsivatingssloven*. I Danmark nedtecknades de första lagarna runt 1170, *Skånske lov* mot 1100-talets slut, och *Valdemars Seiers Jyske lov* runt 1240. I Sverige nedtecknades *Äldre Västgötalagen* och *Gutalagen* från 1220-talet. På Island skrevs de lagarna ned 1117-18 och den bevarade isländska lagsamlingen kallas för *Grágás* (Steinsland 2005: 64).

Lagarna illustrerar kulturens normer och kan genom sina förbud förse oss med insikt om företeelser som förekom men som inte betraktades som socialt eller etiskt acceptabla. Lagarna kan därför ge oss information om förekomsten av föreställningar som kan knytas till hedendomen i kristen medeltid.

3.2.2 Arkeologi

Det arkeologiska materialet är en direkt länk till förhistoriska förhållanden. Genom förtolkning av det historiska och skriftliga materialet är det möjligt att närma sig en förståelse för förkristen kult och föreställningsvärld. Jag har tagit i bruk en arkeologisk förtolkningsmodell som jag menar är relevant för min undersökning.

3.2.3 Ortnamn

Ortnamnsforskningen bygger på ort- och gårdsnamns belägg i skriftlig kultur och kan i många fall belysas genom språkhistorisk analys och genom arkeologiska lämningar i topografin. Bosättningsmönster och andra kvarlevor kan tillsammans med teofora ortnamn ge oss ett intryck av gudars ställning inom kulten. Jag har använt ortnamnsforskningen för att komplettera myternas framställning och för att belysa östskandinaviska förhållanden.

3.3 Bruk av källor

Översättningar av *Den äldre Edda* och *Den yngre Edda* har tillsammans med Snorres *Ynglingasaga* fungerat som grundlag för min mytanalys i avhandlingens första del. Versutsnitt på norrönt är hämtade från *Sæmundar Edda*, dvs. *Den äldre Edda*. För att få en kompletterande bild har jag dessutom sett på skriftliga källor till östskandinaviska

förhållanden; Saxos *Danmarkskrönika* och Adam av Bremens *Gesta Hammaburgensis*.

Tacitus kultiska skildringar i *Germania* kan uppvisa en förbindelse till vanadigniteterna som jag har uppfattat som relevant.

I avhandlingens andra del har jag återgett en arkeologiskt motiverad förtolkning av historiska förhållanden som är relevant för den ideologiska förtolkningen av asavanakomplexet. Jag har dessutom sett på ortnamnsforskningen med syftet att ge en kompletterande bild av östskandinaviska förhållanden.

I avhandlingens sista del har jag stöttat mig till sekundärlitteratur om den isländska diktartaditionen och litterära produktionen. Jag har även sett på forskning om medeltidens kultur, samt lagmaterial som kan relateras till aspekt förknippade med vanagudarna.

3.4 Källkritik

Det mytmaterial som presenteras för oss i de inhemska källorna är nedtecknade i kristen tid, genom ett selektivt val och med ett syfte. Framställningen av myterna har genom generationer influerats av sin samtid, vilket ställer krav till textförtolkningen. Liksom Snorre har Saxo Grammaticus format nordisk tradition efter kristna idealer, men kan ändå uppvisa spår av en autentiskt förkristen tradition. *Den äldre Eddas* anonymitet kan indikera en mindre grad av förvanskning och en högre grad av autencitet, men kväderna har oavsett traderats över ett religionsskifte innan de fästes i skrift. De utländska källorna bjuder på något av samma problematik som de inhemska. Även om de nedtecknas närmre i tid till de förhållanden de återger, bygger de ofta på andrahandsupplysningar och har den utomstående perspektiv. Detta öppnar för felinformation, misstolkningar och moralistiska värderingar.

Debatten kring litteraturens källvärde har gått från att ha okritiskt betraktats som tillförlitlig informant om förkristna förhållanden till att närmast fullständigt förkastats som källa till annat än föreställningar om hedendomen, och till att tillskrivas ett visst källvärde om än med kritiska förbehåll. Eugen Mogk framlade på 1920-talet teorin om att Snorre hade bildat en mytskola i Reykholt där ”gudanovellerna” producerats. På 1950-talet modifierade Walter Baetke denna synpunkt i viss grad, men framhöll *Snorre Eddas* ringa värde som källa till förkristen tid. Upplysningar från *Snorre Edda* kunde enligt denna hållning endast användas om de stöttades av upplysningar från annan eddadiktning eller skaldediktning. Den källkritiska debatt som kom att hållas från 1900-talets mitt rörde sig mellan den hyperkritiska hållningen till den som såg risken med att utesluta medeltida källmaterial ur religions- och kulturhistorisk forskning. På senare tid har bl.a. influenser från litteraturvetenskap och antropologi fört till att käll- och metoddebatten nyanserats.

Min tillnärmning till myterna är att de återger förkristna föreställningar som traderats i muntlig tradition. Dessa har dock präglats av kristen inverkan på kulturen innan de fick skriftlig form. Nedtecknarna har dessutom företagit ett urval av myter som har passat de bakomliggande motiven för nedteckningen. Tillsammans bidrar detta till att de myter vi idag har kunskap om är präglade av kristna förhållanden. Trots detta har de i medeltiden uppfattats och återgivits som just hedniska myter och föreställningar. Min uppgift i denna avhandling är att försöka utröna om ovan beskrivna förhållanden har präglat hur vanerna framställs i myterna.

4. Forskningshistoria och förklaringsmodeller

4.1 Forskningshistoria

Under 1500-talet verkade humanistiska strömningar på kontinenten. Dessa kom även att nå Norden och med den ökade intresset för studiet av den nationala historien. Med nyfattat intresse för medeltidens kultur kom den norröna litteraturen fram i ljuset (Holm Olsen 1981: 15). I Bergen och Oslo fanns det litterärt och historiskt intresserade kretsar med tillgång till handskrifter och med kunskap om gammelnorska. Detta ledde till att ett antal handskrifter översattes och avtecknades. Under 1600-talet samlades huvuddelen av den norröna litteraturen i Köpenhamn, men även i Uppsala och vissa också utanför Norden. Då insamlingsarbetet vid 1700-talets början i stora drag blivit genomfört var endast få medeltidshandskrifter kvar i Norge och på Island; den norröna litteraturens hemland.

Under 1700-talets slut kom de romantiska strömningarna att väcka nationalhistoriskt intresse inom politiska och akademiska kretsar runt om i Europa. Även i Skandinavien upplevde man ett nyväckt intresse för det som kunde utmärka den kulturella egenarten och medeltida texter blev ett populärt forskningstema. De norröna texterna blev betraktade som historiska dokument och direkta källor till forntiden.

Mitten av 1800-talet var nybrottstid för den norröna filologin i Norge och filologin gick hand i hand med historieforskningen. Rudolf Keyser (1803-1864) gjorde en beaktningsvärd insats i den norska historieskrivningen med sitt omfattande arbete under sina tjänsteår vid Norges första universitet. Han föreläste och producerade verk inom både norrön historia och språk och såg språket som ett redskap i studiet av historien och av den norröna kulturen.

Peter Andreas Munch (1810-1863) jobbade tätt samman med Keyser, som till att börja med var hans föreläsare. Hans enorma produktion befattade ämnen inom lingvistik, historia och mytografi, och han utgav i 1854 verket *Nordmændenes ældste Gude- og Helte-sagn*. Det är dock genom sina filologisk-lingvistiska prestationer han främst utmärker sig. I Islänningasagorna som tidigare i ytterlighet tolkats som nedskrifter av muntliga berättelser, såg Munch i större grad än tidigare en författare och med det författarens personliga prägel på textens innehåll. Munch var rådgivare och inspiratör på alla områden av den nationella forskningen och stöttade och rådde Asbjørnsen och Moe i deras arbete med äventyren, Landstad i hans arbete med folkvisorna och intresserade sig för Ivar Aasens verk.

Under 1800-talets slut ändrades successivt forskningens inställning till de norröna texterna. Den nya tidens forskare ställde sig i viss grad kritiska till den nationalistiskt motiverade forskningen. Inom historieforskningen och i studiet av norrön litteratur vann en mer nykter och kritisk inställning mark. Liksom inom naturvetenskapen sökte man inom språkvetenskapen ta i bruk empiriska metoder och man gick bort från att försöka rekonstruera ett urspråk i sin oförvanskade form. Fokuset låg nu på att kartlägga språkutvecklingen i dess historiska förlopp och i denna period gjordes viktiga upptäckter om den indoeuropeiska språkgruppens ljudlagar. Inom skandinaviska och tyska forskarmiljöer diskuterades och gjordes anspråk på den norröna litteraturens egentliga upphov. Gustav Storm (1845-1903) ställde sig i sitt arbete som historiker och filolog kylig i sin inställning till nationalistiska argument. Han bedrev kritisk och detaljorienterad forskning och påvisar i sitt verk *Om den gamle norröne Literatur* Snorre Sturlasson som författare av *Heimskringla*, något som tidigare betvivlats. Han belyste Snorres kritiska principer och dennes egenskaper som historiker och konstnär och hans bok har haft grundläggande betydning för forskningen runt Snorre och dennes författarskap.

Sophus Bugge (1833-1907) kom att få stor inverkan på forskningen inom norrön filologi. Bugge studerade i sin ungdom hos dansken Johan Nicolai Madvig (1804-1886) i Köpenhamn. Denne i sin tur gjorde en banebrytande insats för utvecklingen av textkritiska metoder i klassisk filologi. Bugge själv gjorde ett framstående arbete inom runforskningen och påvisade bl.a. runornas ursprung som urnordisk och inte gotiskt, som man tidigare antagit. I 1871 kom dansken Edwin Jessen med sin avhandling *Über die Eddalieder, heimat, alter, karakter*. Här uppgav han avgörande grunder till att dikterna skulle betraktas som norröna (norska och isländska) och han hävdade att även om dikterna delvis kunde härröra från vikingatiden, hade huvuddelen av dess nuvarande form blivit till på 1000- och 1100-talet, vissa även på början av 1200-talet, och de flesta hade fått sin form på Island. Efter egna studier kom Bugge att åtminstone delvis följa Jessens tidfästning av Eddadikterna. Influerad av danska forskare framställde Bugge också teorin om influenser av klassiska och kristna namn och motiv, i fornnordiska myter och sägner. Han kom att dra slutsatsen att mytologin var myntad av hedniska eller halvhedniska nordbor på de Brittiska öarna, efter att fått överlevererat sägner av kristna munkar, något som kom att skapa häftig diskussion angående eddadikternas datering inom forskarmiljön, ledd av Finnur Jónsson (Holm Olsen 1981: 118-119).

På 1900-talet blev historieforskningen präglad av den nya källkritiska skolan. I 1911 publicerades *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000* av Lauritz

Weibull. Tillsammans med sin bror Curt Weibull främjade de en kritisk värdering av sagorna som källor. De påpekade det problematiska i att utan vidare acceptera händelser som inträffat århundraden innan sin nedteckning som historisk sanning, men hävdade att det genom systematisk och kritiskt studium av källorna var möjligt att återskapa en sådan verklighet. Brödernas grundsyn är besläktat med det positivistiska vetenskapsidealet. Den tyske historikern Leopold von Ranke kom att prägla historievetenskapen med denna nya tradition som byggde på rationell källkritik. Enligt honom skulle historieforskningen vara ett objektivet och neutralt studium, fritt från ideologiska eller romantisk-idealistiska övertoner.

Halvdan Koht var en av dem som förespråkade en hermeneutisk, dvs. förtolkande tillnärmning till källorna. Han påpekade att Snorre liksom moderna historiker har förtolkat historiska händelser utifrån sin egen helhetssyn. Enligt denna historiesyn är de medeltida nedteckningarna i högre grad en källa till 1200-talets historia, än till vikingatidens. Källorna avskrevs således värde som *levning* från vikingatiden. De var istället *beretninger* om vikingatiden och levningar från medeltiden. Detta objektivitetsideal skulle tillsammans med sträng källkritik komma att prägla den första delen av 1900-talets vikingastudier som ”den källkritiska skolan” (Solli 2002: 57-59).

Andreas Heusler lanserade begreppen *friprosa* och *bokprosa* i sin avhandling *Die Anfänge der isländischen Saga* i 1914. Dessa begrepp kom att användas till att polarisera två läger i den källkritiska sagadebatten. Begreppet bokprosa skulle enligt Heusler innefatta synen på att den muntliga traderingen bara var en av flera sidoställda källor författaren använt sig av i sin komposition av sagan; *författaren* tillskrivs således större inverkan. Begreppet friprosa innebar å sin sida en syn på att huvudkällan för det skriftliga verket var en muntligt traderad saga om samma ämne som den skriftliga; kompositören av verket betraktas som en *nedtecknare*. Den norröna litteraturen blev nu ett ämne för filologer och litteraturhistoriker, arkeologin utvecklade sin egen fackdisciplin och tvärvetenskapliga studier hade begränsad omfattning. Först på senare tid har arkeologer och historiker i högre grad börjat använda sig av varandras fackdiscipliner i förtolkningsprocessen. Tillsammans med kunskap om socialantropologiska modeller kan materiella och skriftliga källor bidra till en mer helhetlig förtolkning. Från 1980-talet har man i högre grad än tidigare sett en benägenhet att förutsätta att sagor och eddadikter kan användas som källmaterial, men fokusen inom textundersökning har flyttats från det rent händelsehistoriska och konkreta, till den generella bilden av föreställningar och ideologi (Schjødtt 1988: 143).

4.2 Förklaringsmodeller

Jag önskar här att nämna några av huvudinriktningarna inom den religionshistoriska forskningen. Idag är det förhållandevis få forskare som anammar en förklaringsmodell fullt ut, men tendenserna finns där i större eller mindre grad. Även om några av dessa förklaringsmodeller idag är dels eller helt avskrivna, är de viktiga att känna till som kritisk läsare av mytforskning.

4.2.1 Komparativism

En än idag meningsfull kategorisering av myter är det samlande begreppet *indoeuropeisk*, som ursprungligen hör hemma inom språkvetenskapen. Det var Thomas Young som i 1813 lanserade termen ”Indoeuropeisk”, men likheter mellan förefallande skilda språk hade uppmärksammats århundraden tidigare. De kulturer vi idag kallar indoeuropeiska talar språk som hävdas härröra ur samma språkstam. Detta är språk som både fonetiskt, semantiskt och syntaktiskt är besläktade. Detta innefattar språkområden som sträcker sig från Indien i öster till Irland i väster och omfattar de flesta nutidiga europeiska språk, flera iranska och indiska språk, samt andra asiatiska språk (Schjødt 1999: 33).

Inom arkeologin menar många forskare sig kunna härröra gruppen med ”protoindoeuropeer” till den så kallade *Kurgankulturen* (av ryska *kurgan*, ”hög”). Ursprungligen ska denna grupp ha hört hemma vid stäpperna norr och väst om det Kaspiska havet vid floderna Dnjepr och Volga. Kurganfolken ska ha utvandrat därifrån i olika vågor under det 4.e och 3.e århundradet f. Kr. Bland annat ska de ha vandrat mot nord-väst till de nuvarande indoeuropeisktalande områdena i Europa. Andra grupperingar ska på olika tidpunkter ha nått det indoiranska området, medan andra slagit sig ned i Centralasien och ända till Kina. Kurgankulturen kan karakteriseras av patriarkalisk samhällsuppbyggnad, bestämda klasssystem, små stamenheter regerade av hövdingar, samt ett flertal bestämda arkitektoniska kännetecken (Schjødt 1984: 6-8). En invändning mot denna teori är att det arkeologiska materialet inte stödjer en folkvandringsrelaterad spridning av en kultur av sådan struktur (Renfrew 1992: 233f).

4.2.2 Naturmytologi

Ett sidolopp till språkvetenskapens sammanliknande forskning innanför det indoeuropeiska området, var möjligheten för att det även kunde ha existerat ett gemensamt mytologiskt grundlag för grupperna. Max Müller (1823-1900) var lingvist, orientalist och mytolog.

Müllers teoretiska fundament var *naturmytologin*, och han tillsammans med många av dåtidens forskare försökte på olika vis förstå religionernas upphov och utveckling utifrån förhållandet mellan människa och natur. Müller såg solen som den väsentligaste inspirerande kraften till skapelsen av mytologi. De mytiska aktörerna – gudarna – sågs som personifieringar av naturelement – en personifiering som uppstått genom en ”språkets sjukdom” som gjorde att uttryck för olika naturfenomen med tiden missförstods som personnamn och antog gudomlig form. Müllers romantisk-poetiska teorier nådde fort många anhängare, men utvecklingen inom språkvetenskapen och den nya etnologin som i hög grad byggde på Darwins utvecklingslära kom att nästan fullständigt riva grunden från Müllers idéer (Schjødt 1984: 8-10).

4.2.3 Evolutionistisk teori

Även om evolutionismen inte hade direkt inflytande på indoeuropékomplexet, eftersom man i första grad studerade naturfolken, kom den ändå att spela viss roll för den indoeuropeiska religionsförtolkningen. Många menade att evolutionsteorin även kunde överföras på religionens utveckling. Den evolutionistiska synen på religionen innebar att man inte kunde acceptera att indoeuropéer på en tidpunkt då man fortfarande ej haft ett fullt utvecklat språk, skulle ha haft polyteism - som enligt evolutionisterna tillhörde ett förhållandevis avancerat stadium i religionens utveckling. Man gick så småningom bort från att förhålla sig till religionerna som tillhörande en indoeuropeisk kategori, även om man självfallet fortsatte forskningen inom varje religion (Schjødt 1984: 11-12).

4.2.4 Myt-ritskolan

Sir James George Frazer (1854-1941) formulerade den inriktning som skulle bli känd som myt-ritskolan. I verket *The Golden Bough* företog han en omfattande komparativ undersökning av religion och myter. Enligt Frazer förhåller myten sig till riten, som teorin till praktiken. Han antog att det mänskliga samhället genomgår tre stadier i sin mentala utveckling: från det första magiska till det religiösa till det vetenskapliga tänkandet. Myterna symboliserade naturföreteelser och myternas gudar personifierade olika naturkrafter. Riten var en dramatisering av myten, och tro och ritual kan alltid härledas till varandra när oberoende belägg saknas (Clunies Ross 1998: 12-15). Även om denna teoretiska inriktning än idag i viss grad har anhängare, vet man numer att myten sällan är enbart en förklaring till ett religiöst bruk. Även när den är nära förknippad med riten lever myten sitt eget liv.

4.2.5 Strukturalism

Georges Dumézil (1898-1986) aktualiserade den indoeuropeiska upphovsteorin som forskningsfält under 1940-talet. Han var klar över att språkvetenskapen och etymologier inte var tillräckligt som grundlag för att bygga indoeuropeisk mytforskning på. Han förkastade Müllers idé om religionernas naturmytologiska bas, och ansåg att det sociala livet varit avgörande för formationen av religion och mytologi; den ideologi som ligger till grund för idén om ”l’ideologie tripartie”. Denna ideologi rymmer idén om de tre samfuntsfunktionerna härskare, krigare och producenter (Schjødt 1984: 13). Dumézil sökte efter strukturer i religionen som återgav det bakomliggande ideologiska systemet. Dumézil menade dock inte att den samfundsideologi som kom till uttryck i myterna nödvändigtvis speglade det konkreta sociala livet, såsom man kan se exempel på i exempelvis Indien, men istället kan ses som ett ideal eller som ett medel till att analysera de krafter som styr världens gång (Schjødt 1984: 15). För Dumézil var det avgörande att de kulturer som sammanliknas stammar från samma lingvistiska grupp, utan att de är medvetna om detta släktskap. Det är alltså klassificeringsprinciperna - ideologin - och inte de autentiska, historiska detaljerna bakom den tredelade samfuntsorganisationen som avgör en förbindelse (Schjødt 1984: 16).

En invändning mot Dumézils strukturalism som ideologi är argumentet att alla samhällen logiskt sett har behov för präster, juridiker, krigare och producenter och alltså är allmänt gällande och inte särskilt indoeuropeisk. Dumézil menade dock att det som utmärkte den indoeuropeiska kulturen är att det här lagades en intellektuell struktur kring funktionerna (Schjødt 1984: 17-19).

4.2.6 Feministisk teori

1900-talets kvinnofrigöring har bidragit till fler kvinnor inom akademien och till ett nytt perspektiv på bl.a. religionshistorisk forskning. Feministisk teori har bidragit teoretiskt och metodiskt till den vetenskapliga kunskapsproduktionen genom att visa hur vetenskapen har reflekterat särintressen och värderingar som prioriterar män och maskulinitet, legitimerar mäns makt över kvinnor och ignorerar kvinnor och kvinnliga göromål.⁴ Genom att sätta fokus på kvinnors perspektiv kan feministisk teori bidra till en mer balanserad förtolkning av historiska förhållanden och myt komplex.

⁴ Line Alice Ytrehus 07.02.2005. URL: http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=18360&strukt_tid=35640

Del 1.

5. Vilka var vanerna?

Vanerna är en grupp på tre mytiska figurer som vid sidan av asarna erhöll gudastatus i den fornnordiska mytologin. Dessa är Njord och dennes barn Frej och Freja. Källorna låter oss förstå att det finns fler vaner än de som namnges, bland andra *Gylfaginning*, *Alvíssmál*, *Drymskviða* och *Vafþrúðnismál* omtalar vanerna som kollektiv. Vanerna ser ut till att vara en särskandinavisk gudagrupp och omtalas inte i kontinentalgermanska källor.

Vanerna är fruktbarhets- och välståndsgudar som står för fred, vällust och erotik, gott samliv, rika avlingar, rik fångst och gott väder på havet. Njord hade förbindelse med hav och sjöfart, medan Frej var en fruktbarhetsgud. Freja var kärleksgudinna, men hon hade även en krigisk funktion som den som delade valen med Oden efter ett slag.

5.1 Njord

Njord (norrönt *Njorðr*) är i den norröna mytologin Frejs och Frejas far, genom äktenskap med sin syster. Namnet har samma etymologi som den av Tacitus omtalade kvinnliga gudomen *Nerthus*, med betydelsen ”kraft” (de Vries 1961: 410).

Njords karaktär har troligen ett mycket gammalt ursprung. Utbredningen av platsnamn med *Njord*-namn i Skandinavien antyder att kulten runt denna gud har varit större än den roll han har i de norröna källorna skulle tillsäga. Det har också diskuterats om Njord-kulten kan tillhöra ett tidigare skede än asakulten (Solli 2002: 167).

I de norröna källorna har Njord en främst maritim natur. I *Gylfaginning* berättas att Njord bor i *Noatun* ”skeppstunet”. Han råder över vind och sjögång och fångst. I Åsgård blir Njord gift med jättinnan Skade. Äktenskapet med Skade blir olyckligt och slutar i skilsmässa eftersom Njord föredrar havet och sjöfåglarnas skrik, medan Skade trivs bäst på fjället.

5.2 Frej

Frej (norrönt *Freyr*) är inte något egennamn, men ett substantiv som har tolkats som ”herre” (de Vries 1961: 142). I *Ynglingasaga* omtalas han av Snorre som *Yngve* och *Yngve-Frej* vilket betyder ”krigare, furste” eller ”ingveonernas herre” (de Vries 1961: 678-679). Frej har också satts i förbindelse med sagoskungen *Frode* i Saxos *Danmarkskrönika*, vilket betyder ”den visa” (de Vries 1961: 144). Frej har såtillvida inte något känt egennamn utan kallas vid epitets.

Av Adam av Bremen omtalas han som *Fricco* vid Uppsalablotet. Fricco har samband med verbet *frjá* som betyder ”att älska” (de Vries 1961: 143). Benämningarna av guden Frej har antagits vara så kallade *noanamn*, en täckbenämning för ett alltför heligt och därför tabuerat gudanamn (Ström 1999: 175).

Frej bor i Alvheim (*Grimnesmál* 5). Han blir gift med jättkvinnan Gerd Gymesdotter och får sonen Fjolne (*Ynglingasaga* 10). Frej räknas också som Ynglingaättens gudomliga stamfader. Denna ätt förbinds i mytologin med Uppsalakulten och de storkungar som ska ha suttit där. Han har galten Gyllenborst (*Gylfaginning. Skáldskaparmál*) vars borst kan lysa Frejs väg i mörkret. Frejs skepp heter Skidbladner (*Gylfaginning. Skáldskaparmál*) och är så stort att alla asarna får plats om bord med vapen och utrustning. Seglen får börd så fort de hissas och när skeppet inte används kan det vikas ihop och läggas i en pung.

Det har diskuterats om Frej är en yngre utgåva av Njord och att denne övertagit Njords roll som fruktbarehetsgud under epitetet ”Herren”. Teofora platsnamn med Frejs namn har även hävdats tillhöra ett yngre skede än platsnamn med *Njord*-namnen (Ström 1999: 175). I framförallt östra Sverige, i områden runt Mälaren, förefaller Frej utifrån teofora platsnamn ha haft en framträdande position bland gudarna. Även i syd-östra Norge finns ett antal platser med gudens namn. I *Hauksbok* (1892-96, kap. 268) berättas om ett edformulär som avlades vid den heliga tempelringen med orden: ”så sant mig hjälpte Frej och Njord och den allsmäktige åsen”. Kulten runt Frej framställer honom som en av de mest prominenta gudarna vid sidan Oden och Tor. Av Snorre kallas han i *Gylfaginning* för ”den bästa av asarna”. I *Ynglingasaga* 10 säger Snorre att Frej är svearnas speciella offergud, *blótgoð svía* och att de kallar honom ”världens gud”, *veraldar goð*.

5.3 Freja

Freja (norrönt *Freyja*) är den mest mångfacetterade av gudinnorna. Det har föreslagits att Freja är den direkta arvtagerskan till Nerthus och att namnet *Freyja* ”frun, härskarinnan” (de Vries 1961: 142) är en benämning på gudinnan som förvandlats till egennamn (Ström 1999: 181). Det finns flertal indikationer på att Freja stått Oden nära. Hennes man sägs heta Od och deras döttrar Hnoss och Gerseme (*Ynglingasaga* 10). Od (*Óðr*) betyder ”extatiskt raseri” (de Vries 1961: 416) och ger associationer till Oden (Ström 1999: 182). *Sorlatåtten* i *Flateyjarbók* från 1300-talets senare del sägs det att Njords dotter Freja följde Oden och var hans älskarinna. Freja är dessutom den som lärt åsen sejdens konst och är den som delar valen efter en strid. Frejas man är i likhet med Oden ofta bortrest och då gråter gudinnan tårar av guld

och söker efter honom. Hon kallas då för *Mardöll* och skalderna omtalar guld som ”Mardolls gråt” (Steinsland 2005: 157).

Freja rymmer förutom att vara kärlekens och erotikens gudinna, flera mörkare aspekter. Hennes boning heter *Folkvang* ”kampfältet”, hon delar valen med Oden (*Grimnesmål* 14) och hennes sejdkunskaper kunde användas som svart trolldom.

Snorre konstaterar diskret att Freja är glad i kärleksvisor, men andra källor gör mer än antyder Frejas sexuellt vidlyftiga karaktär. I *Hyndluljóð* 46 anklagar jättinnan Hyndla Freja för att liksom geten Heidrun med bockarna springa ute om natten, *hleypr þu, edlvina! vti aa naattum, sem med haufrum Heidrun fari* (*Sæmundar Edda* 1965). I *Lokasenna* 32 anklagar den uppretade Loke Freja för att ha haft sexuell förbindelse med sin bror Frej, något som är en referens till vanernas incestuösa seder.

5.4 Herren och Frun

Njord (*Njörðr*) anses av många forskare vara identisk med *Nerthus* som omtalas av Publius Cornelius Tacitus (ca. 56 - 120 e.kr.) I verket *Germania* nedskrivet i 98 e.Kr. berättar han om de germanska stammarna. Han beskriver sju stammar som har sina boplatser i nuvarande Schleswig-Holstein och eventuellt även längre norrut på nuvarande Jylland och kringliggande danska öar. Dessa stammar dyrkar en gudinna vid namn Nerthus som är Moder Jord. Trots att den ena gudomen är av kvinnlig karaktär och den andre av manlig är Nerthus och Njord etymologiskt identiska. Liksom Nerthus är Njord en fruktbarhetsgud. Det finns ett antal olika förklaringsteorier på varför jordgudinnan Nerthus övergått till att bli vanaguden Njord. En teori tillsäger att Njord och Nerthus varit ett syskonpar av samma typ som Frej och Freja. En annan är att Tacitus missförstått gudomens kön och att Nerthus varit en manlig gud (Näsström 1995: 50). En teori är att det bakom Tacitus skildring döljer sig ett kultiskt äktenskap mellan gudinnan och prästen, eller mellan gudinnan och en annan manlig gudom. Folke Ström argumenterade för att Nerthus haft en manlig kontrahent som Tacitus förbisett. Det är inte ovanligt att fruktbarhetskult förutsätter parter av bägge kön. Ström menar att vi ser rester av denna fruktbarhetskult från äldre järnålder i myten om Njord som enligt Snorre levte i äktenskap med sin syster (1999: 41). Möjligen anar vi också en fortföljning av denna tradition i *Lokasenna* 32 där Freja anklagas för att haft sexuellt samkväm med sin bror Frej. Tvillinggudarnas relation har alltså med tiden övergått till att tolkas incestuöst.

Inom den onomastiska och språkhistoriska forskningstraditionen har man vanligen betraktat Frej och Freja som ursprungliga epitet eller noabenämningar för Nerthus och en motsvarande manlig gudom. Det har föreslagits att Frej har ersatt ett äldre gudanamn och han

har betraktats som en efterträdare till Njord. Namnet Frej kan i förlängningen av detta uppfattas som ett ursprungligt eptiet för Njord, medan Freja var epitet för Nerthus, som senare kommit att ersätta gudinnan, medan Njord levde vidare som fader (Vikstrand 2001: 59).

Axel Kock framlade i 1896 en teori om hur den kvinnliga gudomen Nerthus övergick till att bli den manliga guden Njord. Det urnordiska **Nerþur* var en feminin *u*-stam, men då denna böjningstyp blev alltmer ovanlig var de maskulina *u*-stammarna fortfarande talrika, och man kom då enligt Kock att uppfatta Nerthus som inte endast en gudinna, men även som en gud. För att skilja de båda gudomarna åt kallades den manlige kontrahenten *Nerthus freyr* ”Nerthus, härskaren” och den kvinnliga *Nerthus freyja* ”Nerthus, härskarinnan”. Så småningom skildes *Nerthus*, *härskaren* och *freyr* i guden *Nerthus* och guden *Freyr*. Likaså *Nerthus*, *härskarinnan* och *Freyja*. Men då samtliga feminina *u*-stammar gått förlorade i det nordiska språket kom *Njorðr* att användas endast i maskulinum. Gudinnan Nerthus hade alltså förvandlats till guden Njord. Denna teori har inte fått stå oemotsagd. Bland annat har man höjt kritik mot att en gudoms kön skulle bli bortglömd på grund av att namnet hade en manlig klang (Vikstrand 2001: 101). Ett förklaringsförslag är att gudomen förlorat status som kultobjekt. Så kan ha varit fallet i de norröna myterna som förklarar Njords kön som manligt. Om gudomen redan under senhednisk tid förlorat status, kan man ha missförstått och framställt dennes kön oriktigt i de skriftligt nedfälda myterna. Bilden blir inte mindre förvirrande om man lägger till att Njord var gift med en jotunkvinna *Skaði* – ett namn som böjs i maskulinum (Vikstrand 2001: 101).

De tre vanagudarna Njord, Frej och Freja är förhållandevis gott representerade i de norröna källorna. De har alltså erhållit en betydande roll i det mytologiska medvetande som överleverats till oss. Förutom de skriftliga källorna visar framför allt de mångfaldiga representativiteten i teofora platsnamnen att de haft en framträdande position. I myterna existerar de dock på asarnas premisser. Vad försatte vanerna i denna position?

6. Teomakimyten

Den norröna teomakimyten låter oss veta att det har existerat två gudagrupper och att dessa har varit i konflikt. Jag ska här försöka belysa vad denna konflikt kan ha bottnat i och vad den kom att resultera i. Teomakimyten ger oss en bakgrund till att de tre vanagudarna inlemmas i asarnas gemenskap. Vanernas kollektiv representeras i den mytologiska nutiden av endast tre figurer; Njord, Frej och Freja. Jag vill se på vilken bild upploppet till kriget och fredsslutningen ger oss om vanernas förutsättningar och vad utfallet kom att bli.

Den mest utfyllande beskrivningen av striden och fredsslutningen mellan asar och vaner finner vi i Snorres *Ynglingasaga* och i *Völuspá*. Referenser till detta världens första krig återfinns också i *Lokasenna*, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* och *Vafþrúðnismál*.

Kriget mellan gudar kallas även *teomakimyer*, av grekiskans *theomakhia*; ”gudakamp” (Steinsland 2005: 137). Temat är vanligt förekommande inom polyteistiska religioner och myten har försökts förklarats på flera olika sätt. Den historiserande, diakrona förklaringsmodellen, går ut på att de olika gudagrupperna stammar från olika tider och kulturer och att kriget illustrerar ett möte mellan folkgrupper. Enligt denna teori har vanerna betraktats som representanter för en fruktbarhetsdyrkande jordbruksbefolkning som invaderats av ett krigiskt invandrare folk, som representeras av asarna. Fredsslutningen illustrerar således hur de båda grupperna förenades och kom att leva tillsammans i fred.

Enligt den strukturalistiska skolan illustrerar teomakimytens konflikt och fredsslutning det ideologiska grundlaget för samfundets uppbyggnad. Denna myt finns återgiven som historia, myt och sägen hos flera indoeuropeiska folkslag; indier, kelter, romare, nordbor och greker (Schjødt 1984: 20-21). Enligt denna teori speglar gudapanteon tre funktionskategorier som är typiska för indoeuropeiska samfund. Dessa tre kategorier är 1) Härskar-prästklassen, med magisk och juridisk funktion. 2) Krigarklassen, och 3) Jordbrukarklassen, med fruktbarhetsfunktion. I den fornnordiska mytologin representeras den första klassen av Oden och Tyr, den andra klassen av Tor, och den tredje klassen av vanagudarna. Striden är en manifestation av olikheter och distinktioner mellan parterna, och som slutligen berättigar dessas samexistens (Lundager Jensen & Schjødt 1994: 88-89).

6.1 Upploppet till kriget

I *Völuspá* 21 får vi följa upploppet till kriget mellan asar och vaner. Här introduceras vi för en kvinna; *Gullveig*. Gullveig har tolkats som en hypostas av Freja och även om hennes identitet

är okänd, ligger det nära till hands att anta att hon är vanakvinna. Implikationerna för detta är att hon är objekt för en våldsam reaktion bland asarna och har en roll i förloppet som leder fram till kriget mellan asar och vaner. Vad är det då med Gullveig som är så provocerande att hon bidrar till världens första krig?

Ursula Dronke ser för sig att konflikten uppstår när asarna förstår att det finns andra gudagrupper och att de inte själva har monopol på kult och gudastatus (Dronke 1988: 223). Dronke menar att Gullveig har gjort sig känd bland människorna och erhållit kultstatus. Asarna kraftiga reaktion beror på att de ogärna delar denna status med den andra gudagruppen eftersom detta skulle innebära en degradering av deras egen.

Gullveigs närvaro får en kraftig reaktion. Hon ”stöttas med spjut”, *geirom stvddv* (*Völuspá* 21. *Sæmundar Edda* 1965) d.v.s. att hon genomborras av så många spjut att hon står upprätt. Därefter bränns hon i Odens hall. Men Gullveig dör inte. Tre gånger blir hon bränd och tre gånger återuppstår hon. Asarna försöker alltså eliminera motståndet, men utan att lyckas.

Därnäst får vi möta völvan *Heid*. Även hon är troligen vanakvinna. Det är mörk sejd hon brukar och hon vördas högt av onda kvinnor, *seid hon hvars hun kunni seid hon hugleikkin æ var hon angann illrar bruðar* (*Völuspá* 23. *Sæmundar Edda* 1965). Vi kan sluta oss till att de två kvinnorna Gullveig och Heid spelat en central roll i upploppet till kriget. Clunies Ross menar att asarnas handlingar och efterföljande krigsförklaring är ett försök på att förhindra det kaos som skulle bli följden av om reciprocitet med vanerna etablerades och sejden blev bruklig i deras krets (Clunies Ross 1998: 250). Clunies Ross sluter sig alltså till att sejden var förbunden med *ergi* handlingar (se kapitel 7.2). Sejden var ett hot mot asarnas manlighet, samtidigt som den var mäktig och begärlig. Asarnas sätt att genomborra Gullveig med spjut är överdrivet manligt och avsedd att understryka asarnas maskulinitet (Clunies Ross 1998: 256).

Två kvinnor från en annan grupp representerar alltså ett så stort hot mot asarna att de ser sig tvungna att gå till krig. Ett liknande scenario möter vi på tidigare i völvens spådom, då tre jotunkvinnor ankommer Åsgård (*Völuspá* 8). Den gången såg gudarna sig tvungna att skapa dvärgarnas och människornas ätt (*Völuspá* 9-16). Margaret Clunies Ross menar att vi i bägge tillfällen ser exempel på att kvinnor av olika härstamning försöker etablera reciproka äktenskapsförbindelser med asarnas ätt (Clunies Ross 1998: 257). Clunies Ross menar att *Völuspá* framhäver asarnas manliga alstringskraft, som oberoende av det kvinnliga könet skapar liv, stabilitet och positiva värden. Kvinnlighet associeras med kaos, död och undergång.

Upploppet till kriget beskrivs i så förtäckta ordalag att det är svårt att utröna vad konflikten bottnat i. Clunies Ross förtolkning av teomakimyten illustrerar att vanernas kollektiv utgör ett kulturellt hot mot asarna. Både Dronke och Clunies Ross ser för sig att vanerna önskar dela gudavärdighet och kulturellt kapital, samt etablera äktenskapsförbindelser och att detta förkastas av asarna. Enligt den förtolkningen ser vi alltså redan i introduktionen av vanernas kollektiv en negativ värdering av vanernas kulturella tillgångar.

6.2 Krig och fredsslutning

Oden kastar sitt spjut över motståndarhären och viger således motståndarna åt sig själv, men vanerna håller hävd mot asarna (*Völuspá* 24. *Sæmundar Edda* 1965). Vi kan inte se bort ifrån Frejas krigiska funktion som den som delar valen med Oden och vars boning heter *Folkvang*, ”kampfältet” (*Grímnismál* 29). Kanske leder hon vanernas här liksom Oden asarnas? Detta kan indikera att Freja har samma status hos vanerna som Oden har hos asarna.

Nästa strof berättar om att det nu hålls ting. Trots att Oden vigt motståndarnas armé åt sig själv, har de inte vunnit kampen. Asarna förstår att de står emot likar och är tvungna att sluta fred med vanerna. Sedan följer två verser som handlar om pant och oersättliga offer (*Völuspá* 27, 28. *Sæmundar Edda* 1965). *Heimdal* har offrat sin hörsel under det heliga trädet.⁵ Här försar också den källa fram i vilken Oden har offrat sitt ena öga. *Heimdals* ursprung är något oklart, men i *Prymskviða* 15 sätts *Heimdal* i relation till vanernas ätt. Kanske är *Heimdal* här att förstå som en representant för vanernas kollektiv, liksom Oden för asarnas. *Heimdals* hörsel och Odens öga - bägge symboler på deras främsta attribut, nämns i förbindelse med fredsslutningen (Steinsland & Meulengracht Sørensen 1999: 54-55). Det är *Heimdal* som en gång ska varsla om att Ragnarök och jotnernas trupper är i antågande. Denna pant innebär således liksom Odens, en stor förlust för både gudar och människor.

Men här råder en orättvis fördelning. Oden har fått något i gengäld för sitt offer i *Mimers* brunn. Han har uppnått större visdom än någon annan. Om *Heimdal* här är att förstå som en representant för vanakollektivet har hans hörselförlust inte kommit varken honom själv eller vanerna till vinning. Här ser vi det första exemplet på skevfördelning mellan asar och vaner. Det är dock en förlust som slutligen kommer att drabba dem själva hårt. Det är *Heimdal* som vid Ragnarök ska varsla gudarna om att jotnernas trupper är i antågande. Om *Heimdal* då står med försvagade attribut blir gudarna lidande. Det är dock en del av kosmos

⁵ *Heimdallar hljóð*; gno. *hljóð*, taushet, stilhet, lyd. Svarar till got. *hliup*, lytting. Torp 1963: 384

oövervinnerliga plan; världen ska en gång gå under och alla händelser leder fram till detta ofrånkomliga öde.

6.3 Utbyte av gisslan

6.3.1 Njord, Frej och Freja

I *Ynglingasaga* 4 berättar Snorre att asar och vaner var likvärdiga motståndare och härjade varandras land, men att de slutligen möttes för att förhandla fred. Efter fredsslutningen utbyttes gisslan mellan grupperna. Vanerna gav asarna sina främsta män; Njord den rike och hans son Frej. I Åsgård får de status som blotgodar. Även Freja kommer till Åsgård och hon lär ut sejdens konst till Oden.

Ynglingasaga framställer Oden i sitt esse som den kalkylerande härföraren och förhandlaren i efterkrigstidens fredsförhandlingar. Asarna erkänner vanernas gudastatus och vanerna tillåts sin beskärda del av kulten och blir alla framträdande gudomar. Som gisslan i asarnas samfund förlorar dock vanerna autonomi. Deras kulturyttringar blir kontrollerade och underlagda restriktioner. Vanernas äktenskapsmönster regleras efter asarnas tycke, deras kunskaper om sejd regleras och manipuleras. Och det är först nu, i fredens kölvatten, att asarna på allvar utmärker sig som intellektuellt och kulturellt överlägsna.

6.3.2 Höner och Mimer

Som gisslan till vanerna sände asarna *Höner*, som de ansåg vara gott ägnad som hövding. Han var en stor och vacker man. De sände också *Mimer*, som var ytterst klok. I Vanaheim blir Höner hövding och Mimer råder honom i allt. När Mimer är borta svarar Höner alltid ”låt andra råda” då han rådfrågas. Vanerna förstår då att de blivit lurade. De hugger huvudet av Mimer och sänder tillbaka det till asarna. Oden smörjer huvudet med örter så att det inte ska ruttna och med hjälp av den trolldom han lärt av Freja, kväder han magiska galdrar över huvudet, så att det kan tala med honom och berättar det fördolda (*Ynglingasaga* 4).

Enligt Margaret Clunies Ross ska vaner liksom jättar associeras med ktoniska och fruktbara naturkrafter. Bägge grupperna äger värdefulla naturtillgångar vars potential aktiveras först när asarna gör dem kulturellt fruktbara. I gisslanmyten mottar vanerna kultur i form av Höner och Mimer. Höner och Mimer representerar minnes- och tankeförmågan. Asarna tar en kalkylerad risk när de sänder dessa till vanerna. Det vanerna mottar som gisslan är egentligen kultur, men de visar sig oförmögna att nyttiggöra den (Clunies Ross 1998: 259).

Jens Peter Schjødt ser myter som fenomenologiska återgivelser av samfundsmässiga motsättningar. Han ser asarna som representanter för intellektet och vanerna för det

kroppsliga (Schjødt 1991: 307). Mimers intellekt fungerar inte hos vanerna, förmodligen för att de inte har kapacitet att förstå den. Huvudet fungerar enligt Schjødt som symbol för intellektet och när hans huvud skiljs från kroppen når Mimers intellekt sin fulla potential. I denna myt ser han exempel på det ideologiska komplex som rymmer motsättningen vaner/undervärld/ sexualitet/kroppslighet på den ena sidan, och asar/överbärld/intellekt på den andra. Vanerna representerar fysisk fruktbarhet, medan asarna och framför allt Oden representerar intellektuell fruktbarhet (Schjødt 1991: 308). Vanerna står för något prekulturellt, och striden och fredsslutningen visar en sekvens där nutid avlöser forntid och vanerna inlemmas i något nytt, dvs. i asarnas samfund och i kulturen (Schjødt 1991: 312).

6.3.3 Kvaser

Skáldskaparmál förser oss med ytterligare en ledtråd till vanernas position efter fredsslutningen. Här berättar Snorre att asarna och vanerna vid fredsslutningen bägge spottade i ett kärl. Asarna tog spottet och lagade en man som de döpte till *Kvaser*. Denne var så klok att han hade svar på alla frågor. Kvaser blev dock dödad av ett par dvärgar. Han tappades på blod som blandades med honung så det blev till mjöd. Den som drack av mjödet blev mycket vis och lärde sig skaldskapens konst. Genom manipulation, förförelse och trolldom lyckas Oden lägga beslag på mjödet. Margaret Clunies Ross ser denna myt som ett exempel på hur asarna tar en naturprodukt och kultiverar den; en förmåga som vanernas och jotnernas grupp är oförmögna att göra (Clunies Ross 1998: 259). Kvaser är en psuedo-alstring och ett substitut för den avkomma som asar och vaner **inte** får eftersom de inte ingår äktenskapliga förbindelser med varandra. Liksom vanerna är oförmögna att se Mimers potential som Oden senare lagar en kulturprodukt av, är det även här asarna som ser möjligheterna i den blandade saliven och skapar den visa varelsen Kvaser (Clunies Ross 1998: 263). Här kan vi se hur Oden tar i bruk de kunskaper han erhållit från Freja. Sejdkonsten har givit honom, liksom Freja, förmågan att anta fågelhamn och han tar i bruk denna färdighet då han stjälar Suttungsmjödet från jotnerna.

Teomakimyten i de olika källorna visar hur Oden manipulerar fredsslutningen med vanerna till sin fördel. Första exemplet möter vi i *Völvans spådom*, där vi ser hur han till skillnad från Heimdal har uppnått ett gode genom sitt offer. Odens offer skedde dessutom i Mimers brunn. Mimer var den man som vanerna mottog från asarna som gisslan, den man som de högg huvudet av när de insåg att han styrde den andra gisslan Höner som en marionett. Huvudet sände de tillbaka till asarna. Oden smörjde huvudet med örter och kvad trolldomsgaldrar över

det - trolldom han lärt av Freja. Slutligen offrar han sitt ena öga i Mimers källa och uppnår således större visdom än någon annan. Här ser vi hur Oden trefaldigt manipulerar vanerna till sin egen fördel. Först genom att erbjuda dem en gisslan som de skulle misstolka nyttovärdet av. Därefter genom att använda sig av kunskaper om sejd, som han enligt Snorre har ervervat från vanernas största gudinna, för att raffinera den redan vise Mimer till att bli en koncentrerad visdomskälla av tidigare oerfaren kapacitet. Slutligen utnyttjar Oden vanerna genom att låtsas företa ett offer och skadebot på lik linje som Heimdal, genom att offra sitt ena öga. I praktiken uppnår han bara större makt genom att offra ögat i Mimers visdomskälla. Oden träder fram som den stora vinnaren. Han har tillgodogjort sig vanernas kunskaper och använt dem till sin egen fördel. Även om vanerna har hävdats sig i strid klarar de alltså inte att hävda sig intellektuellt eller kulturellt gentemot asarna. De är alltså stridens förlorare och deras kollektiv har förlorat sin relevans i den mytologiska nutiden. Endast tre vaner lever vidare som inlemmade i asarnas samhälle.

6.4 Konklusion

Teomakimyten söker förklara hur de olika makterna i det fornnordiska gudapanteon kunde fungera i samexistens. Dels låter myten oss veta att vanerna var en autonom grupp, som utgjorde ett hot mot asarna; det bevisar de när de håller hävd i strid. Möjligtvis ser vi här en referens till Frejas krigiska funktion, då vanernas här står sig mot asarnas här även om Oden har vikt motståndarhären åt sig själv. Kanske kan detta indikera att Freja har liknande position bland vanerna som Oden bland asarna. Men myten låter oss även förstå att vanerna efter fredsslutningen kommer asarna till korta, intellektuellt och socialt.

Teomakimyten har sitt motstycke i flera andra religioner och antas ha ett mycket gammalt ursprung. Religionshistoriker har ofta sökt se konflikten och fredsslutningen hierarkisering i ljus av förkristen samfundsideologi. Jag vill påstå att den norröna framställningen av teomakimyten har tagit bruk av ett gammalt mytkomplex för att framhäva och underbygga en världsbild typisk för den miljö i vilken edda- och skaldediktningen skapades och nedtecknades. Vanernas sekundära position motiveras på ett kulturellt värderingsgrundlag som avslöjar att aspekt som förknippades med vanerna kommit att värderas negativt. Teomakimyten återger alltså en autentisk tradition som har varit funktionellt ändamålsenlig i den norröna litteraturen på grund av att det har underbyggt den världsbild som man önskat framhäva. Snorre, som ger oss den mest utfyllande bilden av tiden efter fredsslutningen, etablerar redan i sin *Prolog* asarna och Oden som kulturella vinnare. I sin euhemeretiserade framställning av gudarna säger Snorre att asarna härrörde från Asien -

världens mitt. Här var allt fagrare och bättre än på andra platser och människorna var klokare och vänligare. Asarnas utvandringsplats är enligt Snorre ett slags paradiset på jord och som legitimerar asarnas överhöghet över andra grupper. Vanerna lyckas dock hävda sig mot asarna i krig, men efter fredsslutningen kan vi dock se ett flertal exempel på hur vanerna misslyckas i att hävda sig kulturellt. Förutom de tre vanerna i Åsgård har de i stor grad förvisas till en perifer status i källorna, med endast vaga referenser som *diser*, eller kanske *ljusalver*. Teomakimyten är central i vår förståelse av hur Njord, Frej och Freja inlemmades i asarnas samhälle, men desto otydligare om hur konflikten uppstod. Fredsslutningen är här vår viktigaste ledtråd till hur vanerna uppfattades i den miljö de norröna myterna förtolkades och nedtecknades.

7. Magi

I detta avsnitt ska jag se på sejdens roll i asa-vanakomplexet. Den norröna sejden är en komplicerad ekvation, som Snorre ingalunda förenklar. Snorre använder sejden för att underbygga den världsbild han önskar främja, med asarna och Oden som hierarkiskt och kulturellt överlägsna. Samtidigt avslöjar han en moralisk evaluering som är självmotsägande och motstrider just denna världsbild. Jag önskar att se närmre på om befattningen med sejd kan förstås i ett annat ljus än det Snorre ger oss.

Sejd är ett samlande begrepp för den hedniska trolldom som skildras i den norröna litteraturen, och som troligen också bedrevs av särskilda män och kvinnor i det fornnordiska samhället. Sejd kunde fungera både positivt och negativt. Den positiva sejden innebar divinatoriska insikter, medan den negativa sejden var förgörande (Solli 2005: 27). Sejden förekommer ha olika karaktär i gudarnas och i människornas värld. Bland de gudar som bedriver sejd innefattar den ofta själaresor och förvandlingar, medan sejd sådan den beskrivs i sagamaterialet ofta är divinatorisk. Termen sejd används inte utanför norrönt språkområde och ordets etymologi är oklar. Möjligen är ordet besläktat med ett tidigt indoeuropeiskt ord för ”sång”, *saman* (Solli 2002: 135).

7.1 Sejden introduceras i Åsgård

I *Ynglingasaga* låter Snorre oss veta att det är vanerna som introducerar sejdkonsten i Åsgård. Snorre berättar att i Vanaheim utövade både män och kvinnor sejd, och när vanerna kom till Åsgård sattes Njord och Frej till *blotgoder*, dvs. offerpräster, medan Freja blev *blotgydja*; offerprästinna (*Ynglingasaga* 4). Freja lärde dock ut sejdens konst till Oden, som också blev sejdens mästare. Snorre säger att Oden kunde den mäktigaste trolldomen; den förgörande, mörka sejden. Med den följde det så mycket omanligt med att manfolk inte kunde bedriva den utan skam och därför lärdes denna konst till gydjorna (*Ynglingasaga* 7).

Av Snorre får vi veta att 1) Sejd brukades i vanernas samhälle, av bägge kön. 2) Sejdkonsten är förbunden med så mycket omanlighet att asarna menar den endast bör praktiseras av kvinnor. Alltså praktiserade män i Vanaheim omanliga ritualer. Vidare ser vi att 3) Asarna (Oden) fråntar den manliga delen av gisslan möjligheten att praktisera sejd, samtidigt som 4) Oden själv samt gydjorna tar i bruk sejden. 5) Oden raffinerar dessutom sejdkonsten.

Vanerna har hävdat sig mot asarna i strid och visat sig förtjänta av gudavärdighet, men Snorre visar här hur asarna företar en negativ värdering av vanernas seder och bedömer dem som oönskade inslag i sitt samhälle. De ser dock nyttovärdet av sejden och tillåter visst bruk av denna konst. Att seder som varit normativa hos vanerna betraktas som omanliga visar att de värderas som kulturellt underlägsna. Snorre skildrar här den hierarkisering av gudagrupperna som äger rum då vanerna kommer till Åsgård och motiverar det med en moralisk evaluering av sejdkonsten. Freja kan i egenskap av kvinna fortsätta med sina sejdkonster; hennes kön visar sig vara en fördel där hennes fars och brors är en nackdel.

7.2 Introducerade vanerna sejden?

Snorre är den som explicit förbinder sejdkonsten med vanerna i *Ynglingasaga*, men även andra källor visar att vanerna förknippas med denna trolldom. I *Völuspá* får vi en bild av att vanerna inkräktat på asarnas territorium och att de har sejden som hjälpmedel. Vi möter en kvinna vid namn Heid, som vandrar runt bland gårdarna och sejdar. Hon är ”alltid älskad av onda kvinnor”, *æ var hon angan illrar brúðar* (*Völuspá* 22. *Sæmundar Edda* 1965). Sejden hon sprider är alltså av förgörande art. Heid och Gullveig från föregående vers har väckt starka känslor bland asarna som eskalerar till krig och vi förstår att de representerar ett hot mot asarnas samhälle. Av vilken art kan vi försöka gissa oss till. Margaret Clunies Ross menar att asarnas handlingar och efterföljande krigsförklaring är ett försök på att förhindra det kaos som skulle bli följden om äktenskaplig reciprocitet med vanerna etablerades och sejden blev bruklig i deras krets (Clunies Ross 1998: 250). Sejden var ett hot mot asarnas manlighet, samtidigt som den var mäktig och begärlig (Clunies Ross 1998: 256). Clunies Ross sluter sig alltså till Snorres skildring av att sejden ursprungligen var en vanafärdighet och att den var förbunden med omanliga handlingar. *Völuspá* ger dock inte intryck av att sejdkonsten varit okänd innan vanerna kom på banan. Tvärtom visar *Völuspá* att trolldom av olika slag använts redan innan vanerna inlemmats i asarnas grupp. Då de skapar dvärgarnas kollektiv företar de en psuedoalstring som kräver övernaturliga färdigheter (*Völuspá* 9). Likaså ger asarna liv till de livlösa människokropparna (*Völuspá* 18) och även nornorna erhåller divinatoriska insikter (*Völuspá* 20). I *Prologen* till Snorres *Edda* får vi veta att både Tors hustru Siv, samt Oden och Frigg är spådomskunniga oberoende av vanerna (*Den Yngre Edda* 2002: 270). Källorna ger alltså en tvetydig bild huruvida sejden introduceras av vanerna. Jag ställer mig därför frågande till om Snorres förklaring har rot i förkristna föreställningar. Om vi sluter oss till att Oden och Freja är de främsta sejdarna kan detta förklaras utifrån social rang. Freja och Oden har flera gemensamma egenskaper förutom sejdkunnigheten; de delar valen (*Grímnismál* 14)

och de har en möjlig äktenskaplig tillknytning (se kapitel 8.2.2). Det är därför möjligt att sejdkonsten inte ska knytas till kön, utan bör förstås utifrån social ställning och att Oden och Freja har tillhört samma hierarkiska lag.

7.3 Sejdens negativa konnotationer

Mytmaterialet framställer Oden som den främsta av gudar. Det är därför underligt att han samtidigt påstås kunna bedriva sejdkonst som var förbunden med så mycket omanlighet. Jag ställer mig frågan om den moraliska evalueringen av sejd hör hemma i förkristen tid, eller om sejdkonsten först i mötet med kristendomen har kommit att värderas negativt?

Från bl.a. sagamaterialet får vi intrycket att endast kvinnor under accepterade former kunde bedriva sejd. Män som bedrev sejd omtalas ofta mycket negativt. En man som bedrev sejd var *ergi* (substantiv), *argr* (adjektiv) eller *ragr* (metates; omskrivning av bokstäver, se *argr*). Att beskylla någon för *ergi* var norr. *níð*; en grov ärekränkning. Nid rymmer nästan uteslutande anklagelser om *arga* handlingar, men innefattar även anklagelser om sejdkunnighet och feghet. Sagamaterialet ger oss intryck av en interrelation mellan dessa faktorer och att de uppfattades som tillhörandes samma sfär (Ström 1973: 4).

Man har förklarat sejden som *arg* utifrån att utövaren i ett extatiskt tillstånd kunde upplevas som besatt av andar. Detta tillstånd kunde liknas vid kvinnans ”mottagande” roll under samlag och en man i denna roll uppfattades som den mottagande, kvinnliga parten i en manlig homosexuell förbindelse, vilket ansågs värre än den ”aktiva” alltså manliga parten i en manlig homosexuell förbindelse. Även kvinnor kunde anklagas för att vara *argr*, med innebörden att hon då var sexuellt vidlyftig, alltså nymfoman, men kvinnlig *ergi* kunde också innebära en beskyllning om att vara manhaftig.

7.3.1 Skírnismál

Vi ska se på två dikter, *Skírnismál* och *Lokasenna*, som bägge tar upp sejd. De ger dock två väldigt olika skildringar av sejden som *argr*. *Skírnismál* låter oss ta del av sejdens hotbild och låter oss samtidigt veta att bruket av sejd kan komma att få fatala konsekvenser. Då Frej en dag sitter i Odens högsäte Lidskjalf och skådar ut över världarna, får han öga på den vackra jotunkvinnan Gerd Gymesdotter. Han sänder sin tjänare Skirne för att fria till Gerd å hans vägnar. Gerd vägrar och Skirne tyr då till hot, som eskalerar till förbannelser. Här möter vi trolldomsformler som hör till den mörka, förgörande sejdens sfär (*Skírnismál* 25-36). Bland annat hotar Skirne Gerd med tre trolldomsrunor *ergi*, *æði* och *ópola*, som samtliga anspelar på

anormal kvinnlig sexualitet (Steinsland 2005: 319). Gerd förstår att hon är tvungen att foga sig och ingå äktenskap med vanaguden.

Förbannelserna som Skirne hotar Gerd med är fruktansvärda, men vi får inte intrycket av att Skirne själv befattar sig med *argr* handlingar då han brukar sejd mot Gerd. Hotet om *ergi* riktas istället **mot** Gerd. Vi förstår att den sejd Skirne här tar i bruk är mäktig, men han själv förefaller inte befatta sig med omanliga handlingar då han utför den. Däremot är det möjligt att ana en moralisk evaluering av befattningen med sejd. Frej vinner genom Skirnes sejdande Gerds hand. I *Lokasenna* 42 får vi veta att denna äktenskapliga allians resulterar i att Frej förlorar sitt svärd till jotnerna och att gudarnas grupp därför står svagare i Ragnarök. Vi kan alltså ana en sensmoral där bruket av sejd kom att resultera i fatala konsekvenser. Dikten ger oss dock inte intryck av att sejdkonsten var omanlig.

7.3.2 Lokasenna

I *Lokasenna* haglar anklagelser av diverse slag över asarna från den kränkte Loke. Här möter vi uttalad moralisk fördömning av sejdkonsten. Både Oden och Loke anklagar varandra för omanligt beteende. Loke anklagas av Oden för att ha fött barn, *oc hefir þv þar born of borit, oc hvgða ec þat args aðal* (*Lokasenna* 23. *Sæmundar Edda* 1965). medan Loke anklagar Oden för att ha trollat som en völva och ha tagit trollkärringhamn, *Enn þic síða kobo Sámseyio í oc draptv a vétt sem vavlor; vitca líci fórtv verþiob yfir, oc hvgða ec þat args aðal* (*Lokasenna* 24. *Sæmundar Edda* 1965). Även Njord påminner Loke om att han har fött barn, *er áss ragr er her inn of kominn, oc hefir sa born of borit* (*Lokasenna* 33. *Sæmundar Edda* 1965). Också Freja får sig en släng av sleven och kallas för trollkärring full av falska råd, *þv ert forsöpa oc meini blandin mioc* (*Lokasenna* 32. *Sæmundar Edda* 1965). Här möter vi grov nid i förbindelse med anklagelser om sejdkonst och könsöverskridande handlingar.

Skildringarna om Lokes sejdkonst är många. Liksom Oden och Freja kan han förvandla sig till olika djur. Efter att ha förvandlat sig till ett sto föder han avkomma – Odens häst Sleipner (*Gylfaginning*). Det är detta Oden och Njord henspelar på när de säger att Loke har fött barn. Loke är en speciell figur i fornnordisk mytologi. Han står mellan guda- och jotunvärlden och har liknats vid en opålitlig hovnarr. I slutänden visar Loke sina rätta färger när han står på jotnernas sida i Ragnarök. Det är inget motsägelsefullt i att Loke nyttjar sejd. Han är inte en hjälte, även om gudarna ofta drar nytta av honom. Han ställer desto oftare till oroligheter för asarna och hans befattande med sejd understryker den särställning han befinner sig i; både vän och fiende, och framför allt – opålitlig. Det är tveksamt om Loke som gud har erhållit någon egentlig kult. Hans roll har nog i högre grad fungerat som narrativ karaktär.

Lokes träta henspelar på sejdens negativa konnotationer. Loke bespottar och förnedrar de närvarande gudarna och det är föga förvånansvärt att *ergi* sejd skulle nämnas. De som inte anklagas för *ergi* uppförande anklagas för feghet. Även åsynjorna smädas, men då för sin sexuella lössluppenhet. Diktens syfte med att illustrera hur amoraliska de gudarna var, har gjort att många har placerat Lokesträtans komposition i kristen tid. Meningarna går dock isär, då motivet med att gudarna samlats till fest då en objuden gäst skapar otrevligheter är ett välkänt motiv forntida, europeisk litteratur (Steinsland 2005: 234).

Med hänvisning till ovan illustrerade myter ställer jag mig skeptisk till att förklara sejden och dess utövare i myterna som *argr*. Snorres *Ynglingasaga* och *Lokasenna* omtalar sejden som omanlig och *ergi*. Sejden är enligt dessa två källor både ett mäktigt vapen och ett hot mot mansrollen. *Skírnismál* ger oss ett intryck av att sejden är mäktig och att den kan användas för att undertrycka människors vilja och påtvinga dem en *argr* livsstil. Utkomsten av Skirnes friarfärd är till Frejs tillfredsställelse, men får fatala konsekvenser för gudakollektivet i Ragnarök. Vi anar här en sensmoral, men får inte intrycket av att Skirne har handlat *ergi*. *Lokasenna* innehåller anklagelser som uttalat förbinder sejdkonst och *ergi* handlingar. Vi kan här stå inför ett kväd som kan ha komponerats med syftet att illustrera de hedniska gudarnas amoraliska kvaliteter och dikten visar i sådana fall kristen evaluering av trolldom. Andra skildringar av sejd visar hellre till dess divinatoriska egenskaper; som jotunkvinnans kunskaper i *Hyndluljóð*, eller som Heids praktiserande av mörk sejd i *Völuspá* och Skirnes hot i *Skírnismál*.

Jag finner inga entydiga spår i myterna av att sejd har betraktats som omanligt i förkristen tid. Ligger förklaringen hellre i medeltidens förståelse av trolldom? Neil Price menar att sejden traditionellt betraktats som kvinnornas domän och att associationen vaner/Freja-kvinnor-sejd levt vidare in i medeltid, där sejd har blivit negativt laddat (Price 2002: 109). Jag är dock inte övertygad om att sejd ska förstås utifrån Frejas grupptillhörighet eller kön, utan ser en möjlig relation till (hög) status.

Utövandet av sejd har möjligen i vissa tillfällen inneburit sexuella inslag, som i kristen tid kommit att uppfattas som moraliskt förkastligt. Brit Solli argumenterar för att sejden har inneburit könsöverskridande handlingar och säger att den förkristna gudavärldens handlingsmönster inte fungerade som normer eller rättsnören för det verkliga samhället (Solli 2002: 235). Vid kultiska handlingar kunde utvalda människor utföra handlingar som i utomkultiska sammanhang hade mötts med förakt. Därför blev arga handlingar godtagna som en del av den kultiska ritualen. Jag ställer mig dock frågande till att konkludera med att sejden

har inneburit könsöverskridande handlingar. I ett så starkt könssegregerat samhälle som det förkristna skandinaviska är det svårt att tro att homosexuella undertoner skulle accepteras ens i kultiska utövningar. I Tacitus *Germania* berättas att i germanska stammar blev kriminella, bland andra de som var *fega* eller vanärat sin kropp, drunknades i gyttjiga myrar med ett flätverk av vidjor över sig (*Germania* 12). Denna sed har satts i förbindelse med de mosslik från yngre- till romersk järnålder som återfunnits runt om i Nordeuropa, men i hög koncentration i Danmark. Att vara *feg* har tolkats som det samma som att vara homosexuell och ”att vanära sin kropp” kan kanske förstås som att ha haft en homosexuell förbindelse, förmodligen som den passiva ”kvinnliga” parten (Näsström 1998: 50).

Det är ingen grund till att tro att vikingatidens skandinaver hade en accepterande syn på homosexuella yttringar. Det är heller ingen grund att tro att de tillbad gudar som befattade sig med könsöverskridande handlingar. Möjligen har fruktbarhetskulten kring vanerna och främst Freja spelat en central roll i sejden, vilket bland annat har kommit till uttryck i sexuella handlingar. Detta har gjort sejdkonsten särskilt utsatt i möte med kristendomens sexualmoral.

Men, undrar jag då – överser eller ignorerar Snorre den verkliga anledningen till att Freja och Oden bägge sejdar? Förklarar Snorre sejden som *argr* utifrån sin samtids värderingar och överser att det i förkristen tid endast var förunnat de mäktigaste gudarna att bedriva den mäktigaste sejden? Ser Snorre kön där han borde ha sett ställning? Oden och Freja uppvisar ett flertal likheter, de förknippas båda med krig och död och de delar valen efter en strid, och liksom Oden är Freja en mäktig sejdarska. Sejd och sexualitet är enligt myterna framträdande drag vid vanerna. Kan man dra samma parallell till Oden? Oden har en synnerligen mångfacetterad personlighet. Han råder över krig, magi och skaldskap och han är den visaste guden. Men hans personlighet är också svekfull och falsk. Oden är ingen ädel gud och hans handlingar är ofta amoraliska. Hans sexuella erövringar är omtalade och har ofta en baktanke och han både förför och våldtar. Även Freja använder amoraliska sexuella handlingar för att uppnå sina mål. I *Sorletåtten* berättas om hur Freja erhåller sitt ståtliga halssmycke genom att tillbringa varsin natt med de fyra dvärgar som smitt det. I *Ynglingasaga* 5 och *Gylfaginning* 1 återger Snorre myten om *Gefjon*. Gefjon har samma verbalrot, *gefa*, som Freja-namnet *Gefn* och har antagits vara en hypostas av Freja (Näsström 1998). Hon beskrivs som en kvinna av asaätt som förvandlar sina jotunsöner till oxar och plöjer bort en del av Sverige som blir Själland. Anne Holtsmark menar att Snorre uppfattar Gefjon som en *farandi kona*, en kringvandrande kvinna som på Snorres tid måste ha varit det samma som en lösaktig kvinna

och att den *gaman* hon haft med kung Gylfe har varit av sexuell art (Holtmark 1963: 69-70). Det är möjligt att vi här ser exempel på att både Oden och Freja ska förbindas med magi och med amoraliska sexuella handlingar. Enligt den strukturalistiska förklaringsmodellen tillhör inte magi den tredje klassen - Frejas klass, utan den första – Odens klass. Odens bruk av trolldomskonster är vanligt förekommande i källorna och bör förstås som ett redskap för att uppnå hans främsta mål; visdom. Freja överskrider genom sina funktioner Dumézils tredelning. Hon är fruktbarhetsgudinna, men rymmer samtidigt en krigisk och magisk funktion och erhåller därigenom en liknande roll som Oden.

7.4 Konklusion

Jag ställer mig frågande till Snorres utsago i *Ynglingasaga* som räknar sejden som vanernas domän och att sejden värderades som *argr* i förkristen tid, då jag menar att mytmaterialet förser oss med en tvetydig bild därom. Snorre själv ger en inkonsekvent bild av bruket av sejdkonst bland gudarna. Snorre hävdar att sejden är förbunden med omanliga handlingar och detta stöds av *Lokasenna* där sejdkonst associeras med *ergi*. I *Skírnismál* får vi å andra sidan inte intryck av att Skirne befattar sig med omanliga handlingar då han sejdar, snarare hotas Gerd med att bli försatt i ett *ergi* tillstånd. Tillsammans med de övriga källorna förstärker detta intrycket av att Snorre lagt en personlig värdering i sin framställning av myterna, och anpassat den till den bild han önskade presentera; asarna och Oden som överlägsna vanerna. Myterna visar att bilden av Oden som den store sejdmanen var väl etablerad. Förklaringen fick därför bli att guden lärt denna färdighet av vanerna, men att han även raffinerat konsten och därigenom åter visat sig kulturellt överlägsen och rättmätigt placerad överst i hierarkin. Kristen moralisering gör sig dock märkt, genom att sejden i övrigt förbjuds i asarnas samfund, men underförstått fortsätter praktiseras bland vanerna.

Bakgrunden till att sejden framställs som *ergi* i den norröna litteraturen ligger i den kristna evalueringen av trolldom. Snorre har använt sejden som ett instrument för att förstärka sin hierarkiska framställning av gudapanteon. Odens raffinering av sejdkonsten och förbudet mot de manliga vanerna att nyttja densamma förstärker bilden av Oden som auktoritet, maktpolitiskt och intellektuellt.

Sejden är samtidigt det som skiljer och förenar de båda gudagrupperna, den motiverar hierarkiseringen mellan grupperna, samtidigt som den avslöjar en annan mytologisk kontext där Oden och Freja har varit betraktade som likar.

8. Vanernas fruktbarhet och äktenskap

I detta kapitel ska jag se närmre på vanernas äktenskapliga relationer. Vanerna var fruktbarhetsgudar, med funktioner inom kärlek och äktenskap. Trots detta kan det verka som att vanerna själva inte levde upp till sin fruktbarhetsfunktion. Jag vill även se närmre på hur vanernas äktenskapliga seder motiverade kulturellt förtryck. Enligt Snorre sägs vanerna ha haft incestuösa relationer som normativt äktenskapsmönster, men ses i den mytologiska nutiden i äktenskap med den marginaliserade jotunättens kvinnor.

Utifrån sina funktioner som fruktbarhetsgudar skulle vi anta att vanerna 1) Har ett vidlyftigt sexualliv innanför och utanför äktenskapet. 2) Alstrar många barn. Barnrika äktenskap har skattats högt i de flesta kulturer och vanernas fruktbarhetsfunktion är relaterad till barnaalstring. Vi ska se närmre på vanernas äktenskapsmönster och försöka få en förklaring till varför vanernas äktenskap inte uppfyller kriterier för fruktbarhet.

8.1 Incest

Låt oss först se på vanernas äktenskapliga seder *innan* de kom till Åsgård. I Snorres *Ynglingasaga* 4 och i *Lokasenna* 36 får vi veta att vanagudarna idkade incest. Snorre säger att då Njord levde med vanerna var han gift med sin syster, liksom seden var där. Tillsammans med henne har han barnen Frej och Freja. Incest tolereras dock inte i asarnas samhälle (*Ynglingasaga* 4). Loke bespottar Njord för dennes relation till sin syster och avslöjar för oss i *Lokasenna* 32 att även Freja och Frej har blivit påkomna tillsammans i en prekär situation. *Lokasenna* har påståtts vara en kristen parodiering av de hedniska gudarnas etiska tillkortakommanden och samtliga gudinnor smädas för sin sexuella lössluppenhet. I källmaterialet finns det dock flera antydningar till att vanerna förknippades med incestuösa förhållanden. I *Ynglingasaga* berättar Snorre om att ynglingakungen Adils tog en trälkvinna vid namn Yrsa till sin hustru. Yrsa blir drottning i Sveariket. Kungen på Lejre, Helge Halvdansson, rövade bort Yrsa och tog henne till sin hustru. En dag kommer drottning Ålov till Danmark och berättar för Yrsa att hon och kung Helge är Yrsas föräldrar. Den förfärade Yrsa vänder då tillbaka till kung Adils och är hans drottning till sin död (*Ynglingasaga* 28, 29). Denna sägen är intressant, inte bara för att den tar upp incest i förbindelse med Ynglingaätten som hade Frej som sin stamfar, men för att drottning Yrsas make – kung Adils – anses stå i särskild relation till den grupp som kallas *dísir*. Diser och vaner har mycket gemensamt. De båda grupperna har tolkats som olika benämningar på samma kollektiv och i

Gylfaginning kallas Freja för *Vanadis* (*Den Yngre Edda* 2002: 306). *Ynlingatal* är den äldsta inhemska källan till myten om Adils, men han omtalas också i *Ynlingsagas* olika manuskript, *Islendingabók*, och *Historia Norvegiae* (Sundqvist 2002: 226). Enligt *Ynglingasaga* 29 var Adils på *Disablot* och red omkring i *Disasalen* då hans häst snubblade. Kungen föll av hästen och spräckte huvudet, och hans hjärna flöt ut över stenarna. I *Historia Norvegiae* sägs det att Adils föll av sin häst framför *Dianas* tempel, vilket är *interpretatio romana* och förmodligen den Disasal som Snorre talar om. Eftersom *disarsalr* står i genetiv singular och *disablót* i plural, kan den första sikta till disgudinnans sal; alltså förmodligen Freja (Sundqvist 2002: 230). Vi kan uppsummera med att Adils – en Ynglingakonung, vars relation till diser/vaner varit utmärkande, själv har ingått äktenskap med en kvinna som begått incest.

Georges Dumézil har pekat på flera gemensamma nämnare mellan Saxos berättelse om Hading och vanaguden Njord. Berättelsen om Hading kan ha byggts upp med mytkomplexet kring Njords figur som förebild. Hading har liksom Njord två skarpt avgränsade livsfaser. Han fostras av jotunkvinnan Harthgrepa som beskyddar honom i hans ungdom. Jotunkvinnan har även en sexuell relation med Hading. Efter att Harthgrepa blivit dödad, övertar en gammal enögd man rollen som Hadings beskyddare livet ut (*Saxo Grammaticus* 1977: 15f). Dumézil hävdade att jotunkvinnan snarare var en vanakvinna och att Hadings relation till henne hade incestuösa undertoner som motsvarade Njords incestuösa förbindelse med sin syster innan han inlemmas i asarnas samfund. Hadings enögda beskyddare svarar naturligtvis till Oden och motsvarar Njords tillvaro efter att han kommit till Åsgård som gisslan (Lundager Jensen & Schjødt 1994: 95-96). Saxos berättelse om Hading är av sent datum och är att förstå som en hjältesägen, men om sägnen myntats med Njord som mytologisk förebild, kan detta underbygga intrycket av att Njord traditionellt har ansetts ingå i en incestuös relation.

Det existerar alltså ett flertal referenser till vanernas incestuösa relationer. Med få undantag har samfundet genom tiderna betraktat incest som oacceptabelt, och relationer av denna art har straffat båda parter svårt. Därför blir också vanernas incestuösa relationer bemerkelsesvärda. Är detta påstående att förstå som kristen polemik mot fruktbarhetsgudarnas ohämmade sexualitet, eller är det ett autentiskt, förkristet inslag i myterna kring vanagudar?

8.1.1 Nerthus

Publius Cornelius Tacitus (ca. 56 - 120 e.kr.) skrev verket *Germania* i 98 e.Kr. Här beskriver han bland annat sju folkstammar som dyrkar en gemensam gudinna. Stammarna har sina boplatser i nuvarande Schleswig-Holstein och möjligen också på nuvarande Jylland samt kringliggande danska öar (Ström 1999: 40) Gudinnan kallas *Nerthus* och är Moder Jord (*Terra Mater*).

Namnet Nerthus har samma etymologi som den manliga vanaguden Njord (Njörör). Könshytet av denna gudom har diskuterats och väckt ett flertal teorier (se kapitel 5.4). En av dessa är att det bakom Tacitus skildring döljer sig ett kultiskt äktenskap mellan gudinnan och prästen, eller mellan gudinnan och en annan manlig gudom. Det är inte ovanligt att fruktbarhetskulturer förutsätter parter av bägge kön. Folke Ström menar att vi ser rester av denna fruktbarhetskult från äldre järnålder i myten om Njords äktenskap med sin syster (Ström 1999: 41). Britt Mari Näsström bygger vidare på Ströms hypotes och argumenterar för att Nerthus har varit Njords kvinnliga motpart *Njörd*; ett namn som finns representerat i svenska platsnamn som Närlunda och Närtuna. Gudarna Njörd och Njord ska med tiden ha övergått till att kallas enligt sina epiteter *Freyja* ”frun” och *Freyr* ”herren”, och att Njörd ska ha fallit i glömska medan Njord levde vidare som en äldre generation (Näsström 1998: 54-55).

Utifrån Nerthus/Njord komplexet kan det verka som att vanernas tvillingstatus på en tidpunkt övergått till att tolkas som en sexuell relation mellan ett syskonpar. Vi kan därför anta att uppfattningen om vanernas incestuösa relationer går långt tillbaka i tid. Det är dock föga troligt att fruktbarhetsgudarnas incestuösa leverne har uppfattats som förebild i förkristen tid, men detta var heller inte de förkristna gudarnas funktion. De hedniska gudarna var inte de etiska förebilder vi känner från kristen helgonkult, utan handlade ofta i strid med vad som uppfattades som socialt acceptabelt. Däremot kan vanernas äktenskapliga seder ha placerat fruktbarhetsgudarna i en speciellt utsatt position i mötet med kristen moralfilosofi, vilket i sin tur har gett utslag i deras framställning i myterna, först i den muntliga traderingen och senare i litterär form.

8.2 Vanernas äktenskap

8.2.1 Njord och Skade

Av Snorre får vi veta att incestuösa äktenskap förbjöds då vanerna kom till Åsgård. Vid sidan av regleringen av sejden, är detta ytterligare ett exempel på att vanerna seder bedöms som moraliskt och kulturellt underlägsna asarnas seder. Till skillnad från sejden regleras inte bara

vanernas äktenskapliga seder, utan de förbjuds helt. Njord som redan befann sig i äktenskap med sin syster måste hellre ta sig en ny hustru. Dock ej av asaätt, utan av jotunätt. I *Vafþrúðnismál* får vi veta att Njord en gång ska återförenas med sin hustru i Vanaheim; *i aldar ravn hann mætti þá koma heim með vísom vavnom* (*Vafþrúðnismál* 39. *Scemundar edda*, 1965).

I Snorres *Skáldskaparmál* får vi veta att hur det gick till då Njord och Skade äktades. Skade kommer till Åsgård för att hämna dråpet på sin far Tjatzse. Asarna erbjuder henne förlikning genom att låta henne välja en make ur asarnas flock. Hon får dock endast lov att välja honom genom att se hans fötter. Skade väljer den som har de vackraste fötterna, i tron om att det är Balder (*Den yngre Edda* 2002: 344). Det är dock Njord från Noatun och äktenskapet blir inte lyckligt.

I *Gylfaginning* säger Snorre att Skade ville bo i fjällen som varit hennes faders hem. Njord ville däremot bo vid havet. De kom överens om att de skulle vara i fjällen i nio dagar, och följande nio vid havet (*Den yngre Edda* 2002: 297). Bägge var dock olyckliga när de var hemifrån och de skiljs. Snorre berättar vidare i *Ynglingasaga* att Skade inte ville ha något samliv med Njord och att hon så gifte sig med Oden. De fick i sin tur många söner, bland annat *Sæming* som var första led i Ladejarlsätten (*Ynglingasaga* 8). Det råder dock bred enighet om att äktenskapet mellan Oden och Skade inte har rot i förkristen religion, utan bygger på *Háleygjatal*s genealogi, som i sin tur skapats efter *Ynglingatal*s förebild (Steinsland 1992: 231).

Njords och Skades äktenskap bygger alltså på falska premisser. Skade narras att ta ”fel” make och Njord som brutit sitt tidigare äktenskap, ser sig tvungen att ingå giftermål med en kvinna som betraktas som socialt underlägsen hans ätt. Deras brist på ”samliv” måste betraktas som att Njord inte till fullo lever upp till vanernas fruktbarhetsfunktion och äktenskapet förblir barnlöst.

8.2.2 Freja och Od

Flera källor berättar att Freja var gift med Od (*Völuspá* 27. *Hyndluljóð* 47. *Gylfaginning*. *Ynglingasaga* 10). Od far ofta bort och då gråter Freja tårar av guld (*Den yngre Edda* 2002: 306). Od är i övrigt en okänd gudom, men många har sett likheter med Oden. I *Flateyjarbók* (sent 1300-tal) sägs att *dóttir Niardar het Freyia hon fylgdi Odni ok uar fridla hans*, ”Njords dotter Freja följde Oden och var hans älskarinna” (Clunies Ross 1998: 119). Förbindelserna mellan Freja och Oden är många. Enligt Snorre lärde Oden sejd av Freja och tillsammans delar de valen. Det är möjligt att Oden och Freja på vissa håll har ansetts som ett par och

kanske har alliansen varit att betrakta som en del av teomakimytens fredsslutning. Förbindelsen mellan Freja och Oden tyder på att det kan ha funnits en parallell tradition som Snorre kände till, men som inte passade in i hans narrativ, eller var representativ för den traditionen han önskade framhäva. Möjligen kan en moralisk värdering av Frejas karaktär ha undergrävt hennes ställning som Odens maka. I den norröna litteraturen är det istället Frigg som intar rollen som Odens hustru.

Snorre ger ett osäkert intryck angående Frejas status. I *Gylfaginning* 24 säger han att Freja är den högsta av gudinnor, men i *Gylfaginning* 35 säger han det samma om Frigg. Det kan tänkas att han menar att Frigg har den högsta statusen i egenskap av Odens hustru, medan Freja är den som erhåller mest kult, men det är även möjligt att Snorre här avslöjar kännedom till ett parallellt mytologem där Freja betraktades som Odens like.

Freja omtalas som den ”gråtmilda” gudinnan och det är tydligt att hon sörjer sin makes frånvaro. Snorre låter oss veta att Freja hade två döttrar, *Hnoss*; ”klenod”, och *Gerseme*; ”kostbarhet” (de Vries 1965: 164, 244). Det är osäkert om Frejas döttrar har rot i förkristen tro. Britt-Mari Näsström argumenterar för att Frejas döttrar snarare är att förstå som aspekter av hennes själv, som den ”smyckesglada” gudinnan (Näsström 1998: 114). I vilket fall kan vi konkludera att Freja inte har *många* barn, om ens något. Däremot lever Freja upp till sitt rykte som kärleksgudinna. I *Hyndluljóð* anklagar jättinnan Hyndla Freja för att ”liksom geten Heidrun med bockarna springa ute om natten”, *hleypr þu (...) vti a nattum, sem med haufrum Heidrun fari* (*Hyndluljóð* 46. *Sæmundar edda* 1965). Tydligt finner Freja tröst, när hennes make är bortrest.

8.2.3 Frej och Gerd

I *Skírnismál* skildras hur Frej drabbas av kärleksträngtan efter jotunmön Gerd. Gerd i sin tur tackar nej till Frejs frieri, hon ser det som opassande att ingå äktenskap med en vanagud. Efter att ha utsatts för trolldomsbesvärjelser och fruktansvärda hot går Gerd slutligen med på att ingå äktenskap med Frej. *Ynglingasaga* 10 berättar att Frej och Gerd har ett barn tillsammans, Fjolne, som i sin tur är Ynglingaättens upphovsman.

Vi kan konstatera att äktenskapet ingicks på irrationella grunder; genom förtrollning och genom hot. Frej säger att ”men av æser og alvar, ingen det likar, at me saman skal sitja.”, *asa oc alfa þat vill engi maþr at við samt sém* (*Skírnismál* 7. *Sæmundar Edda* 1965. Övers. Erik Eggen. *Den eldre Edda* 2002). Gerds motstånd ger klart besked att hon ogärna ingår i en relation med Frej. Carolyne Larrington ser Skírnismåls tema som en konflikt mellan det patriarkaliska samhällets förväntningar och krav till en kvinna att underrätta sig, och kvinnans

försök på att hävda sin självständiga vilja och självbestämmanderätt (Larrington 1992: 5). Utifrån denna tolkning illustrerar dikten hur Gerds autonomi hotas och hur hon kuvas till att välja att gå emot sin ätt och kultur eller förvisas till evig pina. Knappast exemplariska premisser för ett äktenskap. Ofrivilliga äktenskap var säkerligen inget ovanligt, varken i förkristen eller kristen kultur, men förutsättningarna för Gerds och Frejs äktenskap var inte de bästa, då de inte förekommer stöddas av sina ätter. Heller inte detta äktenskap kan kallas barnrikt. Vi ser dock att den avkomman Frej och Gerd faktiskt producerade måste förstås som kvalitativt vällyckad. Fjolne är som Ynglingättens stamfader upphovsman för en av de största kungaätterna.

8.3 Negativ reciprocitet

Myterna visar hur vanerna när de träder ut ur sitt traditionella äktenskapsmönster, ingår äktenskap på ofördelaktiga premisser och med olyckliga konsekvenser. Njord nekas fortsätta sitt äktenskap med sin syster och sina barns mor och ingår äktenskap med en jotunkvinna. Förhållandet leder till skilsmässa. Hade Frej följt vanernas seder hade han ingått äktenskap med sin syster, men Freja har en olycklig relation av osäker status till en man som är bortrest mest hela tiden. Frej ingår liksom sin far äktenskap med en jotunkvinna och som följd förlorar han ett av sina viktigaste attribut i Ragnarök.

Margaret Clunies Ross strukturalistiska analys av myterna illustrerar en motsättning mellan två semantiska fält där manlighet respektive kvinnlighet dominerar som verksamma metaforer (Clunies Ross 1998: 227). Till det första eller manliga fältet hör kategorierna skaparkraft (och särskilt intellektuell eller andlig sådan) ordning, arbete och liv medan det andra eller kvinnliga fältets kategorier omfattar naturtillgångar av många slag, sexualitet, fortplantning, oordning och död. Motsättningarna mellan de olika grupperna i den fornnordiska kosmologin beror på vad hon kallar för *negativ reciprocitet*. Hon säger att "(...) de norröna myterna tecknar en social situation där det äktenskapliga utbytet mellan de tre huvudgrupperna, asar, vaner och jättar, har kommit av sig inför asarnas hierarkiska överhöghet över de två andra grupperna." (Margaret Clunies Ross 1998: 114) Vanerna, som för vissa syften utgör en delgrupp bland gudarna men i andra avseenden har egenskaper gemensamma med jättarna, intar en mellanställning och förs mer eller mindre till båda de semantiska fälten. Clunies Ross förtolkning av äktenskapsmönstret underbygger bilden av asarna som socialt överlägsna och är därmed i tråd med källornas hierarkisering av gudagrupperna, men placerar mytologemet i förkristen ideologi.

Vi kan fastslå att vanerna redan vid fredsslutningen har hamnat under asarnas jurisdiktion och asarna dikterar vanernas seder och äktenskapsstruktur. De förbjuder vanernas incestuösa äktenskap, men alternativet de erbjuder är inte kvinnor ur sin egen ätt, utan från den marginaliserade jotunätten. Enligt Clunies Ross argumentation ska vanernas äktenskapsmönster förstås som förkristen ideologi och representerar därmed en hednisk tradition. Utövandet av incest kan tolkas som en metafor för brottet mellan natur och kultur. Asarna upphöjer alltså vanerna strukturellt och kulturellt då de nekas utöva incest (Clunies Ross 1998: 127). Även om denna teori förefaller stötts av mytmaterialet, vill jag även hävda att vi ser spår av en parallell tradition. Frejas äktenskap med Od indikerar att det existerat föreställningar där Freja och Oden har tillskrivits jämlik social ställning och ingått en äktenskaplig allians. Frejs och Gerdas avkomma är stamfar till en av de största kungaätterna, vilket visar en tradition där vanernas äktenskap har varit kvalitativt produktiv. Även om Clunies Ross observation om utebliven äktenskaplig reciprocitet i de norröna myterna är korrekt, ställer jag mig utifrån ovan illustrerade exempel osäker på om detta är spår av strukturella mönster i förkristen ideologi.

8.4 Konklusion

Trots att vanernas funktioner varit fruktbarhet, rikedom och kärlek, framhäver de skriftliga källorna dem som ganska otursamma i äktenskap och kärleksliv. Myterna låter oss alltså förstå att vanerna inte lyckas uppfylla sina funktioner som fruktbarhetsgudar. Snorre ger oss en bakgrund för detta när han låter oss veta att vanerna nekas fortsätta sina äktenskapliga seder i Åsgård. Detta är i tråd med det mönster som utspelar sig, där vanerna under asarnas jurisdiktion tvingas uppge sina seder. Detta förstärker intrycket av att asarna framhävs som kulturellt och socialt överlägsna. Därefter kan vi konkludera med att vanerna inte tillåts ingå äktenskap inom den grupp till vilken de nu räknar sin tillhörighet, utan förpassas till att ingå äktenskap med jotunkvinnor. Dessa äktenskap äger rum utifrån irrationella grunder som förtrollning och/ eller manipulation. Äktenskapen är alltså inte funderade på normala omständigheter. Frejas äktenskap är också olyckligt och hennes status som hustru är osäker. Man kan konstatera att vanernas äktenskap är antingen barnlösa eller relativt barnfattiga. Vi kan dock inte bortse från att Frejs äktenskap med Gerd har varit fruktbart. Där reproduktionen kommit till korta kvantitativt, har den kompenserat kvalitativt. Den har resulterat i sonen Fjolne; Ynglingaättens stamfader. Detta, samt Frejas äktenskap med den mystiske Od, kan antyda en parallell tradition där vanerna erhöll högre ställning.

9. Genealogi

I detta kapitel ska jag se på Ynglingaättens genealogi. Jag vill undersöka grundlaget för att räkna vanaguden Frej som ättens gudomliga stamfar, vilket i sådana fall avviker från andra europeiska och skandinaviska genealogier. Syftet är att få fram om Frej kan placeras innanför en härskarideologisk kontext och att vi därmed ser spår av en tradition som vördade vanagudarna högre än asagudarna; Frej högre än Oden.

Frej räknas i flera källor som Ynglingaättens gudomliga stamfar genom sonen Fjolne. De norska Vestfoldkungarna räknade sig till Ynglingaätten som ursprungligen lokaliseras till svearnas rike, med Uppsala som högsäte. Ynglingaättens genealogi utgör således en länk mellan östskandinavisk och västskandinavisk tradition.

Ynglingaättens genealogi antyder att det på östskandinaviskt håll existerat en tradition där vanaguden Frej vördades som den kanske främsta guden. De skandinaviska genealogierna är dock sent nedtecknade och bär prägel av medeltida historieskrivning. Samtidigt finns det indikatorer på att genealogierna har en äldre tradition. Flera runstenar från svenskt område skildrar genealogiska koncept. Även gravhögar kan ha genealogisk och dynastisk funktion, och kan ha indikerat odalrättigheter hos efterkommare (Sundqvist 2002: 152).⁶

9.1 Genealogiernas uppkomst och syfte

Folkvandringstiden räknas från ca. 400 e. Kr. och markerar övergången från senantik till tidig medeltid. Orsaken till de massiva folkvandringarna kan ha varit hunnernas härjningar. Periodens ände räknas traditionellt till 751 då den karolingiska dynastin etablerades med Pipin den Yngres tronbestigelse. Från denna period har vi flera släktkrönikor, så kallade *genealogier*, som skildrar hur ätter eller folkslag uppfattade sin upprinnelse. Genealogier som också ha fungerat som maktsymboler, då de legaliserar rättigheter till härskarpositioner. Genealogiernas auktoritet ansågs som funderade i den kosmologiska ordningen och var därför odiskutabla.

Den äldsta av de nationella historieskrivarna var Livius (ca. 59 f.Kr. – 17 e.Kr.), som skrev den romerska upphovshistorien *Ab Urbe Condita* på kejsar Augustus uppfordran. I 142 böcker skildras Roms historia från år 9 f.Kr. (Hedeager 1999: 28). Utanför den klassiska

⁶ *Rök*-stenen (Östergötland) som räknar upp generationer med kungar. På *Malsta*-stenen (Hälsingland) räknas sju generationer upp. På *Sandsjö*-stenen (Småland) räknas sex generationer.

världen, bland ”barbarerna” skulle denna tradition leva och frodas. Historieskrivningen blev ett politiskt redskap som skulle underbygga makträttigheter. Saxos *Gesta Danorum* och Snorres *Heimskringla* är sena exempel på denna typ av historieskrivning.

Bland den europeiska härskarklassen var det vanligt att räkna ättens ursprung tillbaka till mytiska migrationer (Sundqvist 2002: 149-151). Folken i tidig medeltid återgav tre härstamningsmyter; den *Trojanska*, den *Palestinska*, och den från *Scandza*. De två första kan förstås utifrån de grekisk-romerska och judisk-kristna influenserna i senantiken och önskan om att demonstrera tillhörighet i den civiliserade Medelhavsvärlden. Den äldsta berättelsen är den om härstamning i Scandza. Goterna, langobarderna, burgunderna, angelsaxarna och herulerna hade samtliga Scandza som mytisk ursprungsområde (Hedeager 1999: 31).

Härstamningsmyterna skrevs när folken i fråga varit kristna i lång tid, men trots detta framhävdes Oden som ätternas stamfar. Vi kan inte veta om härstamningsmyterna bara var klassisk-litterära kompositioner, eller om de hade rot i en muntlig tradition. Eftersom syftet med myterna var att fungera maktlegitimerande är det dock svårt att föreställa sig att myterna inte hade någon slags rot i folkets medvetande. Folk måste ha känt till och kollektivt erkänt de härstamningsmyter som skildras i historieskrivningen, även om historieskrivarna med all trolighet pyntade på berättelserna, komponerade vissa delar själv och kopierade andra. Det finns också exempel på folkslag som inte hade en mytisk härstamningsmodell till förfogande i sin historieskrivning. Merovingerna räknade sin första historiska kung till Childerik (död i 481) och när Gregor av Tours (573-594) skulle skriva frankernas officiella historia fick han börja endast två generationer tillbaka (Hedeager 1999: 39-40). Detta tyder på att genealogier måtte ha en förankring i folks mentalitet för att godtas som maktlegitimerande.

9.2 Skandinaviska genealogier

Det är i huvudsak tre genealogier som utmärker sig på skandinaviskt område. Dessa är *Ynglingagenealogin*, *Ladejarlsgenealogin* och *Skjöldungagenealogin*. Ynglingarnas genealogi finns i ett flertal källor, *Háleygjatal*, som är kvadet om Ladejarlsätten finns fragmentariskt bevarad i flera verk, medan *Skjöldungasaga* finns i en latinsk översättning

9.2.1 Ynglingarna

Ynlingarna var svearnas stora kungaätt och i Norge räknades Vestfoldskungarna stamma från en utvandrad gren av ätten. Snorre hävdar att *Ynglingatal* ska ha diktats av skalden Tjodolf av Hvin som var skald åt Harald Hårfagre.

*Ynglingatal*s ålder har debatterats ihärdigt och daterats allt ifrån slutet av 800-talet till 1100-talet (Sundqvist 2002: 43).⁷ Dikten har hävdats innehålla medeltida, kristen elementlära, vilket skulle placera ynglingatraditionen i kristen medeltid, och inte i hednisk vikingatid. Olof Sundqvist argumenterar övertygande för att dikten komposition och innehåll placerar dikten i hednisk tid. Han påpekar att Snorre knappast i sin *Ynglingasaga* skulle ha tillskrivit en dikt som komponerats under hans samtid, och av en i lärda miljöer känd komponist, förkristet ursprung (Sundqvist 2002: 46-47). Det förekommer troligt att *Ynglingatal* bygger på en autentisk genealogisk tradition. Dikten kan trots detta innehålla element från kristen lära och kontinentaleuropeisk genealogi.

9.2.2 Ladejarlarna

Ladejarlsätten var vid sidan av Ynglingaätten den mäktigaste i norsk vikingatid. Dikten *Háleygjatal* skildrar Ladejarlsättens genealogi. Detta hyllningskvad av skalden Eyvind Finnson, med smeknamnet ”Skaldespiller”, har daterats till 980-talet (Steinsland 1992: 231). Dikten räknar ättens gudomliga upphav till Oden och jotunkvinnan Skade. Dikten återfinns i fragment i *Heimskringla*, Snorres *Edda* och i *Fagerskinna*. Ladejarlsättens stamfar Sæming har föreslagits vara en efterkommare av *Saam*, dvs. en som tillhör den samiska folkgruppen. Även den skidskridande jotunkvinnan Skade har tolkats som av samiskt ursprung (Steinsland 1991: 217). Äktenskapet mellan Oden och Skade finns det inte belägg för i källor som inte visar till dikten *Háleygjatal*. Det är troligt att *Ynglingatal* och *Háleygjatal* diktats enligt samma förebild och *Ynglingatal* har föreslagits fungera som en förebild för Eyvind Skaldespiller (Steinsland 1992: 231).

Traditionen bakom Ladejarlarnas genealogi har liksom Ynglingarnas ifrågasatts. Det har argumenterats för att Oden som stamfar har influerats av kontinentalgermanska och anglosaxiska föredömen och att Eyvind Skaldespillers påstående om att Oden och Skade bodde i *Manheim* bär präg av lärd euhemeretisering (Sundqvist 2002: 159).

9.2.3 Skjoldungarna

Delar av *Skjoldungasaga* finns bevarade i latinsk översättning av Arngrimur Jónsson (1568-1648) och i *Sögubrot af fornkonungum*. I en isländsk handskriftförteckning från ca. 1300 nämns en *Skjoldungabók* och i 1461 fanns en handskrift av *Skjoldungasaga* i Modruvalla kloster; verk som senare gått förlorade.

⁷ W. Åkerlunds tidiga datering av dikten (i 1939) utmanades av C. Krag (i 1991).

Liksom Snorre ger Arngrim Jonsson en euhemeristisk förklaring på sägnen om den danska kungasläktens uppkomst. Oden utvandrade från Asien och till de nordiska länderna, där han gav sin son *Skjold* landområdet som kallas Danmark och sin andra son *Yngve* landområdet som kallas Sverig. Från Skjold stammar den danska kungasläkten Skjoldungarna och från Yngve Ynglingarna.

Skjoldungasaga sammanställdes baserat på flera fragmentariska verk för att förse danskarna med en ärofylld forntidshistoria. Arngrim hade bland annat *Ynglingatal* till råds när han komponerade Skjoldungarnas genealogi och har bemödat sig med att laga en kronologi som samstämmer med denna.

9.3 Frej som Ynglingaättens stamfar

De kontinentaleuropeiska stammarna räknade sitt genealogiska upphav till Oden, liksom Ladejarlarna och Skjoldungarna i Skandinavien. Frej som Ynglingaättens gudomliga stamfar utgör således ett brott på mönstret. Om Frej har räknats som gudomlig stamfader till en stor kungaätt på lik linje med Oden i europeisk, dansk och västnordisk tradition, antyder detta att guden lokalt har haft en hög status i åtminstone Sveariket och i Vestfold. Källorna till Ynglingaättens genealogi är dock inte entydiga, utan uppvisar flera olika stamfäder. Det har därför varit tema för diskussion om Ynglingaätten verkligen räknade sitt upphov till guden Frej. Låt oss se på varianterna:

Ynglingatal (900): -Fjornir – Sveigdir – Vanlande – Visbur osv.

Ares Langfedgatal (1130): - Yngve Tyrkjakonung – Njord Sveakonung – Frej – Fjornir – Sveigdir.

Historia Norvegiae: Yngve – Svea-Njord- Frej – Fjolner – Sveigdir – Vanlande osv.

Snorre Edda (1220): Oden – Yngve – Ynglingar.

Ynglingasaga (1230): Njord – Yngve-Frej – Fjornir osv.

Det gudomliga upphavet är alltså närvarande i alla utom den äldsta källan; dvs. *Ynglingatal* vars ålder är omtvistad (Sundqvist 2002: 156-157). Detta har lett vissa forskare att tro att *Ynglingatal* saknar inledande verser, medan andra dragit slutsatsen att Ynglingaätten inte ansågs härstamma från gudarna. Mot detta sista argument kan man dock påpeka att Ynglingaättens medlemmar på flera ställen kallas för just ”Frejs avkomma”, ”gudens yndling” osv. Alrek och Erik kallas *Freys afspringr* (vers 10), Adils *Freys óttungr* (vers 16) och Ingjald är *godkynningr* (vers 20).

Det är uppseendeväckande att Snorre framhåller Oden som Ynglingaättens gudomliga stamfar i *Prologen*. Odens placering överst i hierarkiet etableras genom att Frej framställs som Odens son (*Den yngre Edda* 2002: 272). Detta är i tråd med hans euhemeretiserade och hierarkiska framställning av gudarna i *Prologen* och *Ynglingasaga* där han skildrar asarna enligt klassiska förebilder. Ett möjligt motiv för att ange Oden som Ynglingaättens gudomliga stamfar var att skapa ett band mellan den norska kungaätten och skaldediktningens gud, då skaldkonsten var Snorres eget kulturella kapital (Wanner 2008: 139f).

Det finns indikationer på att Frej har haft en härskarideologisk funktion även i västnordisk tradition. Preben Meulengracht Sørensen har argumenterat för att Frej har spelat en stor roll i islänningasagornas landnåmsberättelser. Frejs fruktbarfunktionsfunktion har varit relevant för nybosättningar, men guden framställs även i ett härskarideologiskt perspektiv. I *Vatnsdæla saga* sätts Frejs bildstod i förbindelse med högsätet som figurerar som en röd tråd genom hela sagan (Meulengracht Sørensen 1992: 57f). Gro Steinsland har argumenterat för att de guldbläck som som från 600-talet uppträder i förbindelse med gården och gärna i stolphål till vad som antas vara högsäten ska tolkas i ljus av härskarintronisation (Steinsland 2000: 76f). Steinsland har liksom Magnus Olsen (1909: 20f) tolkat guldbläckens motiv - en man och en kvinna - som föreställandes Frej och Gerd. Detta kan indikera att föreställningar om Frejs härskarideologiska relation har existerat över hela Norden.

Frej som Ynglingaättens gudomliga stamfar tillsäger att han har erhållit en status som gjorde att han levde upp till sina europeiska föregångare och var en ekvivalent till Oden. Faktum är att ett flertal källor blandar ihop Odens attribut med Frejs. I *Ynglingasaga* tillskriver Snorre Oden skeppet Skidbladner, som annars räknas som Frejs skepp. I *Skírnismál* sitter Frej i Odens högsäte i Lidskjalv. Detta väcker frågan om attributen ska knytas till en viss status hellre än till en särskild gudom och att man i ovan nämnda källor ser fragment av parallella traditioner. Detta är i sig själv inte bevis för att de bägge gudarna har haft lik status i det hedniska pantheon, men kan antyda att Frejs status i vissa grupper har varit mer framträdande än den är i de norröna myterna.

9.4 Konklusion

Ynglingaättens genealogi bygger på en förkristen tradition som räknade Frej som sin stamfar. Denna tradition anpassades till ett genealogiskt föregångsmönster enligt kontinentaleuropeisk modell. Syftet med att nedteckna stammars och ätters genealogi, var att legitimera makt. Om vi godtar Frej som Ynglingaättens gudomliga stamfar antyder detta att denna gudom erhållit en

särskild status i den aktuella traditionen. Ynglingaättens genealogi är en av våra starkaste indikatorer på att Oden och asarnas hierarkiska överhöghet inte bör förstås utifrån förkristna strukturella eller ideologiska ramar, utan bygger på en västnordisk tradition som återges enligt ett mönster som hör hemma i medeltidens historieskrivning.

Del 2.

10. Arkeologi/ Kult

I avhandlingens första del har jag med myterna som utgångspunkt argumenterat för att vanernas sekundära position i relation till asarna bör förstås utifrån förhållanden knutna till medeltiden. I detta avsnitt önskar jag se på om en hierarkisk gradering av asar och vaner har rot i förkristna förhållanden. I detta syfte har jag valt att se närmre på vad arkeologin kan ge för ledtrådar om kult och religiösa föreställningar i det hedniska Skandinavien. Arkeologin har i högre grad än religionshistorien lagt vikt på den förändring i kultutövelse som förekommer ha ägt rum från ca. 400 e.Kr. Det arkeologiska materialet antyder att kulten genomgår en bråd förändring. Från att ha varit fruktbarhetsideologiskt och kollektivt orienterad, övergår kulten till en mer framträdande stridsorienterad ideologi. Detta kan även ha speglat de religiösa föreställningarna och kan ha haft som konsekvens att de gamla fruktbarhetsgudomarna förlorar inte nödvändigtvis aktualitet, men status och position. Det är alltså möjligt att vanernas sekundära position kan förklaras utifrån förkristna förhållanden. Denna teori har en parallell i den diakrona mytförtolkningen som betraktar de särskandinaviska vanerna som tillhörandes ett tidigare stadium av religiösa föreställningar.

Jag önskar här se på vilka argument som framförs för en sådan utveckling och om dessa kan förklara relationen mellan asar och vaner som förkristen tradition.

10.1 Kult i förändring

Ritualer kan bidra till att skapa stabilitet i en föränderlig värld genom andlig eller ideologisk manifestation av gamla traditioner. Motsatt kan också ritualer användas i ett försök på att etablera en ny självbild – en ny ideologi. Det är alltså inte självfallet att oförändrade ritualer är det samma som ett oförändrat samhälle. Rituell kommunikation är dock i sin natur konservativ och bevarande. Ritualer bygger på tradition och endast genom gentagelser blir en bestämt symbolisk handling till ritual. Därför är det också troligt att när rituell kommunikation ändrar riktning, är en ny ideologi och självuppfattning under uppbyggnad (Hedeager 1991: 209).

Under folkvandringstid (ca. 375-550) förändras kultutövelsen i södra Skandinavien. Från att ha företagit kollektiva våtmarksoffringar i bosättningarnas utkantsområden, kom kulten att centreras runt hövdingen och dennes gård. Under övergången till sen järnålder ser man att gravoffer förekommer runt centrala bosättningar (400-450 e.Kr.), människooffer

flyttas från våtmarker till torra land (400-500 e.Kr.) och brakteater med ideologiska och religiösa symboler förekommer både i våtmarker som på torra land (500 e.Kr.) medan guldgubbar (500-800 e.Kr.) endast förekommer på torra land och i förbindelse med härskarens högsäte eller helgedom (Sundqvist 2002: 176).

10.1.1 Våtmarksoffer

Vi ska se närmre på de faktorer från södra Skandinavien som indikerar förändring i kult. Offerfynd från våtmarksområden kan delas in i följande huvudgrupper (Fabeck 1992: 143-144):

10.1.1.1 Frukthetsoffer

Karaktäristiskt för offer i denna kategori är att det är de individbaserade motiven: frukthet, födelse, sjukdom, framtid, äktenskap, dyrkning av jord, väder och vind etc. Typiskt som uttryck för denna typ av offerhandlingar är lerkärl med mat, offerade djur, smycken av olika slag, guldbrakteater, arbetsredskap. Denna slags offerhandlingar har rötter tillbaka i stenåldern, men upphör nästan totalt i samband med att krigsbytesoffer (se nedan) försvinner.

10.1.1.2 Människooffer

Människooffer måste uppfattas som kollektiva offerhandlingar. Offerade människor i torvmossar återfinns i Skandinavien från bronsålderns slut till början av romersk järnålder. De flesta människooffer bär präg av att ha dött en våldsam död (hängning, halsöverskärning, slag i huvudet). Det förekommer även människooffer i vissa av de så kallade krigsbytesofferfynden, men människooffer upphör nästan samtidigt med att krigsbytesofferseden slår igenom på allvar. Människooffer i våtmarker har satts i förbindelse med den av Tacitus beskrivna *Nerthus*-kulten (Näsström 2001: 39. Ström 1999: 40).

10.1.1.3 Krigsbytesoffer

Dessa offer tror man är företagna efter seger över inträngande fiende. Fynden består av ett representativt utsnitt av en järnålderhärs utstyr; vapen, personligt utstyr, hästutstyr, husgeråd, verktyg, kläder, och i vissa fall människor och djur. Offergåvorna är nedlagda i sjöar och mossar. Många av objekten är förstörda mer än en kamp ville tillsäga. De är böjda, brända, vridna och huggna och har alltså aktivt förstörts innan offerförrättningen, möjligen som en markering av övergången från profant bruk till den sakrala sfären. Huvuddelen av

krigsbytesofferfynden är nedlagda från slutet av 100-talet till början av 500-talet (Fabech 1992: 143-144).

Järnålderns offerseder i våtmarksområden tyder på att kollektiva människooffer avbyts av kollektiva krigsbytesoffer. Charlotte Fabech menar att detta nödvändigtvis måste avspegla en förändring av vilka gudars gunst man sökte uppnå. Upphörandet av de individuella offren i samband med att krigsbytesoffren tar till, tyder också på att individens offerhandlingar institutionaliserades i takt med resten av samhället (Fabech.1992: 145-146). Våtmarksoffren är i sig själva bevis på kultkontinuitet, där offerförrättning och objekt har förändrat karaktär, men vars tradition sträcker sig över årtusenden. När våtmarksoffren upphör sker det utan att ersättas av en urskiljbar plats, men offren förrättas från nu av i huvudsak på torra land, med en möjlig tillknytning till gården.

Innan våtmarksoffren upphör fullständigt kan man se att nya religiösa manifestationer börjar dyka upp på torra land. Guldbrakteater kan knytas både till våtmark och till torra land. Det finns i Skandinavien ett stort antal, ca. 300 brakteatfynd med ca. 800 brakteater (Fabech 1992: 149). De har bildframställningar som uttrycker ett ideologiskt/religiöst symbolspråk. Från slutet av 500-talet börjar en ny fyndgrupp, bestående av så kallad guldgubbar att dyka upp. Guldgubbarna återfinns som regel i förbindelse med bebyggelse och i denna period förekommer våtmarker ha förlorat sin sakrala betydning, till fördel för centrala bebyggelser. Detta radikala skift i valet av sakrala platser kan antyda ändringar i själva samfundsorganisationen. Från att ha bestått av ett stamsamfund, är det möjligt att makten nu centraliseras runt krigsherren eller småkungen. Offerhandlingar har institutionaliserats och knutits till stormannens egendom, och stora, kollektiva offerförrättningar i våtmarker har förlorat sin aktualitet (Fabech 1992: 150-151).

10.1.2 Andra indikationer på förändring

Lotte Hedeagers visar genom sin undersökning från Danmark att man i sen romersk järnålder (ca 200-400 e.Kr) genomgått en omfattande förändring i begravningsritualer och av agrikultur, samtidigt som bosättningarna omorganiseras tillsynes fullständigt i denna period. Även norska förhållanden understöder bilden av en tid i radikal förändring. Kring 500-talets mitt ser man ett närmast totalt brott av bebyggelsesstrukturer. Många gårdar på Sørlandet och Vestlandet lades öde, medan det arkeologiska materialet i perioden fram till 800-talet är närmast icke-existerande (Bjørkvik 1995: 58). Både jordbruk och gårdar skiftade karaktär både i förhållande till storlek och dess funktionella struktur (Hedeager 1992: 246). Även

begravningsstrukturen genomgår förändringar i samma period. Bjørn Ringstad visar hur stora gravmonument går från att ha varit vanliga på Vestlandet under yngre romersk tid och folkvandringstid till att helt upphöra under 100-150 år i övergången till Merovingertid (ca. 550 e.Kr). Därefter tas seden upp igen i mindre skala och upphör runt mitten av 900-talet. Ringstad menar att byggnaden av stora gravmonument måste förstås utifrån bakomliggande ideologiska grunder som tar sig uttryck i att visa makt genom påkostade gravar. Även han menar att förändringen i gravskick hör ihop med mer djupgående förändringar i samhällsstrukturen (Ringstad 1991: 147).

Omorganiseringen har föreslagits ha varit en gradvis förändring som följd av befolknings- och naturmässigt förändrade villkor; temperaturförändringar och naturliga begränsningar i tillgång på föda som fick följd i mer förändring i bosättningar och övergivna gårdar. En annan förklaring är att omorganisationen varit styrd av ny centraliserad makt, som ledde till att man övergav urgamla, nedärvda traditioner och samlades i färre och större bosättningar. En sådan omorganisering skulle ha skett under ett kortare tidsspann. Detta stöds av de arkeologiska observationer som tillsäger att omorganiseringen av byar och gårdar har skett fort och utan utmärkande mellanstadier (Hedeager 1992: 248-249). Omorganisationen av byar och gårdar kan alltså ha varit en faktor i etablerandet av centralmakt.

10.2 En ny ideologi?

Fram till yngre järnålder har det arkeologiska materialet indikerat ökad materiellt välstånd, utvidgande av gårdsbosättning och bosättningsområden. I övergången till yngre järnålder kan man se ett mer eller mindre markant brott i tillkomsten av arkeologiskt material (Ringstad 1991: 147). Detta kan tyda på att det har skett viktiga förändringar i samhällets ekonomi och sociala strukturer i denna period. Ett förslag är det har skett en utveckling som innebar framväxten av ett mer markerat ledarskikt, som hade behov för att markera social status. Bjørn Ringstad har föreslagit att det kan föreligga två grunder (Ringstad 1991: 147):

- A. Ett *ny social överklass* i samhället har behov för att synliggöra sin nya maktposition.
- B. Den redan existerande sociala överklassen får ett *nytt behov* för att markera sin ställning utåt.

De rika gravarna från folkvandringstiden kan tolkas som behov för att markera sig mot en yttre fiende och inte som uttryck för ekonomiskt välstånd, eller markering för eliten i samhället (Ringstad 1991: 148). Brottet i traditionen som man ser i övergång till yngre järnålder kan indikera att behovet för att markera sig med stora gravminnen inte längre är närvarande. Det är dock troligt att denna period har föregåtts av stora sociala omvälvningar

bland samhällets övre skikt och att detta har haft ideologiska konsekvenser som nu tar sig uttryck i att aktuella maktförhållanden framhävs på ett nytt sätt.

Grunden till dessa omfattande förändringar kan förmodligen inte förklaras utifrån lokalbefolkningens eget initiativ, utan på den inverkan den romerska samhällsorganisationen hade på germansk kultur. Romarrikets framryckningar gjorde det möjligt för män i de germanska stammarna att hävda sig i strid och lojalitetsband etablerades mellan krigsherren och dennes härmän; ett system som möjliggjordes genom ett reciprokt system av gåvogivning och gentjänster. Detta ledde till en omorganisering i samhället och en utveckling med nya hierarkier. Lotte Hedeager menar att det är i denna period man ser en början till en centraliserad makt och vad som ska bli kungadömen och senare riken.

Även Charlotte Fabech säger att krigsbytesofferfynd, försvarsanläggningar och borgar samt vapengravar och innehåll i skattfynd visar att hotet om överfall, krig och plundringar varit ständigt närvarande i järnålderns samhälle. Man kan därför inte förutsätta att utvecklingen i järnålderns samhälle försiggick som en fredlig, agrar evolution i riktning av mer komplexa samhällsstrukturer.

Förhållanden på kontinenten visar att samtiden där präglades av germanernas konflikter med romare och av hunnernas härjningar. Fabech menar att arkeologiska källor ger en underdriven bild av krigets betydning och att man inom skandinavisk arkeologi har en tendens att underskatta den omvälvande tid som romersk järnålder och folkvandringstid var. Utan de skriftliga källorna till vikingatidens härjningar, hade man baserat på det arkeologiska materialet sett denna period som fredligare än föreliggande period. Det är därför nödvändigt att man företar en nyvärdering av järnålderns samhällsändringar (Fabech 1991: 283).

10.3 Konklusion

Det är troligt att folkvandringstidens oroligheter förde med sig influenser som även präglade den skandinaviska befolkningen. Möjligen medförde detta även en förändring av religiösa föreställningar och gav krigararistokratiska gudar såsom Oden och Tyr en ökad status. De norröna myterna kan bära spår av detta i hierarkiseringen av gudapantheon,

Om vi sluter oss till att Ynglingaättens genealogi som diskuterades i kapitel 9 representerar en autentisk tradition och att Frej har betraktats som Ynglingaättens stamfar, står detta i opposition till en förklaring av vanagudarnas sekundära position som förkristen tradition. Vi kan ändå inte se bort ifrån att en utveckling har skett inom kulten. Det är möjligt att vi i västnordisk tradition ser tydliga spår av denna förändring som resulterade i synkretiseringen av fruktbarhets- och krigsideologi. Detta kan i sin tur ha format de religiösa

föreställningarna som återges i den västnordiska litterära traditionen. Flera forskare har slutit sig till att Oden har fungerat som mellanled och mediator mellan en tidigare fruktbarhetskult och den vikingatida, elitistiska krigarkulten (Solli 2002: 167. Olsen 1909: 20). En sådan historiserande förklaring av myterna förstärker ytterligare intrycket av vanernas roll som underordnad gudagrupp, och placerar hierarkiseringen av gudagrupperna till förkristna förhållanden. I egenskap av både krigsgud och sejdman förenar Oden enligt detta resonemang olika kulträttningar och har övertagit något av Njords och vanagudarnas funktioner.

Arkeologiska förhållanden förekommer stödja de norröna myternas hierarkiseringen av vaner och asar enligt den diakrona förklaringsmodellen. Samtidigt utesluter inte detta att de ideologiska förändringarna på vissa håll varit mindre omvälvande, eller att det existerat parallella traditioner där vanerna har anpassats till det nya ideologiska systemet. Möjligen är det detta vi ser spår av i traditionen med Frej som Ynglingaättens genealogiska stamfar, och Frejas krigiska funktion som den som delar valen med Oden.

11. Teofora ortnamn

Myterna framställer vanerna som socialt och hierarkiskt underlägsna asarna. Arkeologiska förtydningar av utvecklingsmönster tycks stödja en diakron förtydning av relationen mellan gudakollektiven. Trots att vanerna förekommer erhålla en sekundär ställning uppträder de så pass ofta i de norröna myterna att det är svårt att bortse från att de har haft en framträdande roll i den mytologiska världen och i det religiösa medvetandet. Jag ställer mig då frågan om denna bild är representativ för skandinavernas föreställningar i förkristen tid? För att få svar på detta har jag sett på ortnamnsforskningen.

Antagelsen bygger på att representativitet i ortnamn hänger samman med den status och kult en gudom har erhållit. De sakrala ortnamnens källvärde ligger i att de är tillkomna direkt i det förhistoriska samhället. De är alltså samtida källmaterial, men medbringa liksom (andra) skriftliga källor förtydnings- och traderingsproblem (se nedan).

Vi kan utgå från att ortnamn som regel har bred social representativitet. Medan skaldedikter och deras religiösa föreställningsvärld främst hör hemma i en högre social miljö, kan ortnamnen anses vara transformerade från religiösa föreställningar i det bredare sociala lagret. Ur östskandinaviskt perspektiv kan ortnamnen betraktas som mer representativt källmaterial till fornskandinavisk religion, framför västnordiska källor.

11.1 Finns sakrala ortnamn?

”De sakrala ortnamnen utpekar säkerligen sakrala platser av olika dignitet: allt från komponenter i en mytisk-episk tradition till verkligt heliga platser som bekräftade och befäste gudarnas närvaro och där säkert också olika slags riter utfördes.” (Per Vikstrand 2001: 26)

De sakrala ortnamnen har betecknat platser som har förknippats med religiösa föreställningar. Från ett globalt perspektiv framkommer att sakrala ortnamn är ett vanligt förekommande fenomen, men samtidigt är det tydligt att inte alla sakrala platser bär sakrala ortnamn (Vikstrand 2001: 31). Heller inte i Skandinavien har alla sakrala platser burit sakrala namn, vilket medför ett representationsproblem.

Den heliga platsen kan beskrivas som en kontaktyta där människans värld kommer i beröring med andra världar. Den heliga platsen kan ofta överleva stora kulturella förändringar och till ock med religionsskiftet. Genom att studera ortnamn kan vi få en utfyllande bild av gudarnas status. Exempelvis möter vi guden Ull, som är tydligt representerad i toponymen, men som vi nästan inte alls känner till från de skriftliga källorna. Platsnamn kan också ge en

skevbild eftersom de hör samman med bosättningar. Om en gud var objekt för kult i ett skede för omfattande nybosättningar, ger det bild av att han/hon också varit objekt för omfattande kult. I verkligheten kan fokus på olika gudar skiftat genom olika perioder.

Inom den fornskandinaviska religionshistorien hade ortnamnsforskningen tidigare en given plats. Under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet uträttades flera omfattande undersökningar av det skandinaviska ortnamns materialet. Tendensen var dock att man var alltför välvillig till teofora tolkningar och dåtidens forskning har senare anklagats för alltför lättvindiga etymologiska slutsatser. Detta ledde till att sakralnamnsforskningen fick utstå hård kritik och materialet kom att uppfattas som problematiskt. Som följd kom denna gren att inta en alltmer undanskymd position.

Inom ortnamnsforskningen har man på senare år visat en öppenhet till att återknyta banden till religions- och samhällshistorisk forskning, samtidigt som man önskar klargöra forskningsläget och distansera sig från den i många fall alltför optimistiska forskningsresultaten från 1900-talets början. Större, empiriska undersökningar har dock stort sett saknats i nyare tid (Vikstrand 2001: 32).

De sakrala ortnamnen från förkristen tid medför många förtolkningsproblem. Den grundläggande frågan är vilka namn som tillhör gruppen sakrala ortnamn och vidare till de enskilda namnens innebörd och inbördes samband dem emellan (Andersson 1992: 77). De flesta ortnamnsförtolkare förekommer idag utgå ifrån att sakrala namn kan knytas till orter och gårdar, men det finns även representanter som helt utesluter namn av religiös art i Norden. När man betraktar de sakrala tolkningarna av ortnamn kan man nästan alltid finna alternativa icke-sakrala etymologier. Det är alltså inte frågan om att söka sig fram till en definitiv etymologi, utan om att företa ett val mellan olika etymologiska möjligheter. Per Vikstrand säger att när språkligt likvärdiga tolkningar står emot varandra, bör man välja den som har störst förklaringsvärde, oavsett om den är sakral eller inte (Vikstrand 2001: 39).

Eivind Vågslid är en av dem som har en utpräglad skeptisk inställning till fornnordisk mytologi, och till sakral tolkning av platser. Han anser att de gudasägnar vi har från de skriftliga källorna inte bygger på en autentisk tradition, utan framhåller att de är påverkade av grekiska och romerska myter, eller skapade enligt bibliska förebilder. Även om många platsnamn är sammansatta av ord som förekommer vara lika gudanamn, är egentligen betydelsen egentligen helt verkliga ting och omständigheter. Exempelvis menar Vågslid att namn som *Njarðarheimr*, *Óðinsvin* och **Þórsvin* är många hundra år äldre än den gudalära

som återfinns i sägner och skaldedikter från tidsrummet 800-1200 och kan därför inte vara sammansatta av hedniska gudanamn (Vågslid 1984: 10).

Vågslids kritiska syn har inte vunnit särskilt stöd i den norska forskarmiljön, men har i viss grad bidragit till en mer nykter inställning till platsnamnsgranskning. Enligt Vikstrand var den extremkritiska rörelsen en reaktion på ett forskningsparadigm som hade stelnat i formen och drivits till extrema yttringar. Då detta paradigm inte finns representerat i dagens forskning finns det heller inget behov för att markera avståndstagande och menar att det därför är hög tid att sänka garden (Vikstrand 2001: 39).

11.2 Metod/avgränsning

Jag har sett på de tre vanagudarna Njord, Frej och Freja, samt asagudarna Oden och Tors representativitet i ortnamnmaterialet från norskt och svenskt håll. Guden Ull väcker intresse därför att dennes frekventa förekomst i ortnamnmaterialet så radikalt avviker från dennes omtalande i de norröna källorna. Jag har därför även redogjort för denne.

Jag går inte in på danska ortnamn av två anledningar. Dels är de tre vanagudarna vi känner till väldigt lite representerade från danskt håll. Dels stöter man i Danmark på det problemet att man i hög grad har bytt ut ortnamn i modern tid och Danmark har följdaktigt färre potentiellt teofora ortnamn än Norge och Sverige. Som följd av detta är att det är svårt att dra någon konklusion om vanagudarna saknas i ortnamn därför att de inte erhållit status och kult, eller om inte finns representerade på grund av utskiftningar av ortnamn i modern tid. Detta är självfallet ett möjligt problem även i Norge och Sverige, men ett mindre framträdande sådant.

Den sakrala tolkningen av ortnamn varierar och det är därför omöjligt att fastslå bestämda tal på hur många platser som bär teofora namn. Jag kommer därför inte att gå in på möjliga tolkningar av bestämda ortnamn, utan återger istället en sammanställning av vilka gudar som i huvudsak anses representerade i ortnamnsmaterialet. Syftet är att få fram en bild av vilka gudomar som är mest framträdande och om detta avviker från eller bekräftar bilden vi har från de norröna myterna. Jag sluter mig alltså till det jag uppfattat som rådande inställning inom ortnamnsforskningen i dag; att sakrala platser har existerat och att dessa i vissa tillfällen bär teofora namn.

11.3 Frej

Det fornvästnordiska gudanamnet *Freyr* återgår enligt traditionell uppfattning till ett urnordiskt **FrauiaR*, bildat till den indoeuropeiska roten **pro-* ”framåt, främst, före”, och

betyder alltså ”den främste”. Förmodligen rör det sig om en sekundär namnbildning utifrån ett appellativ nära besläktat med gotiskans *frauja* ”herre” (de Vries 1961: 142. Vikstrand 2001: 55). Bruket av epitet om gudar är vanligt och vi har exempel på detta från keltiska, grekiska och romerska myter. Man måste även ta i beräkning att det kan vara enstavelses stamform eller tvåstavelses svagt böjd form av adjektivet *frjór*; fruktbar (Olsen 1915: 28). Namnet återgår i sådana fall till ett **Fraiw-* och inte ett **Frau-*, vilket innebär ett potentiellt förklaringsproblem (Vikstrand 2001: 55). Eyvind Vågslid menar att platsnamn med förleden *Frøys-* inte anspelar på gudanamnet Frej, utan har betydningen adj. *frøys*, ”frusen, kall” (Vågslid 1984: 7). Utifrån de platsnamn som innehåller ledet *Frøys-* menar Vågslid att det helt tydligt henspelar på kall och frusen, och inte ”fruktbar” som ville vara förväntat från platser och gårdar förbundna med fruktbarhetsguden.

Namn med förleden *Frøy-, Frø-, Fre-* (fornnorska *Frøy-, Frø-, Frøyju-, Frio-, Froa-*) uppträder i ett mångfald av norska platsnamn (Olsen 1915: 26-28). Olsen räknade med 24 förekomster av platser med guden Frejs namn, samt 7 där det rådde osäkerhet om förleden skulle tolkas som *Frej-* eller *Freja-* (Olsen 1915: 73-78). Stefan Brinks analys avviker något från Olsens och han anser sig kunna spåra 22 platser med Frejs namn i Norge, de osäkra tolkningarna inkluderade. Namnen är vanligast runt Viken (Oslofjorden), medan *Frej-*namn saknas fullständigt i Trøndelag, Nordland/Troms och Rogaland, samt är väldigt ovanliga i västra Norge (Brink 2007: 109).

Stefan Brink konkluderar med 38 säkra *Frej-*namn i Sverige. Dessa platser är i huvudsak koncentrerade till Mälardalen och sträcker sig från östkusten i norr och söder och till östra Västergötland. *Frej-*namn saknas också förutom ett enstaka undantag i Danmark och södra Sverige (Brink 2007: 109).

Platsnamnen förefaller alltså stödja bilden vi har från de skriftliga källorna angående Frejs speciella status i Svearnas rike och i områdena runt Viken i Norge, dvs. Vestfold, Østfold, Hedmark och Oppland. Den omfattande förekomsten av *Frö-*namn i Mälardalen har ansetts stödja Frej som den särskilda *blótgoð svía*, men i området runt svearnas gamla kultcentrum i Uppsala saknas sådana namn. Elias Wessén (1923) sökte förklara detta som en kronologisk skiktning, där *Ull-*namnen vid Uppsala (*Ulleråker, Ultuna*) representerade ett äldre skede, medan Frej uppnått status som svearnas gud först framåt hednatidens slut (Vikstrand 2001: 57-59). Den kronologiska förklaringen kan vara en del av förklaringen; ortnamnen kan vara äldre än vikingatiden. Detta faller dock in i det mönster där centralbygderna i Uppland ofta

intar en särställning och kontrasterar mot andra områden i Svealand. Frejs ställning som svearnas speciella kultobjekt kan alltså inte avkräftas på grundlag av att namnet saknas i svearnas centralbygder. Per Vikstrand menar att då gudanamnet Frej är särskandinaviskt, torde det ha spritts över Skandinavien från ett innovationscentrum. Detta centrum kan ha varit inlanden i Sveariket, men alltså troligen inte Gamla Uppsala som traditionellt betraktats som svearnas centrala kultort (Vikstrand 2001: 59).

Utifrån en granskning av den lokala kontexten runt orter med *Frö*-namn i Mälardalsområdet, framgår att de finns i anknytning till forntida distriktsindelning och kommun centralitet. I några fall kan dessa platser uppfattas som sakrala komponenter i centralortsmiljöer, men de visar däremot själva sällan tecken på hög status. Indikation på hög status kan vara exempelvis rika gravfynd (Vikstrand 2001: 61, 71).

11.4 Freja

Det fornvästnordiska *Freyja* är en med *-ön*-suffix bildad feminin motsvarighet till *Freyr*, och har tolkats som ”förmäm kvinna, fru” (de Vries 1961: 142). Liksom Frej är namnet Freja förmodligen en epitet sprungen ur en noanamnsbetecknad gudom. Frej och Freja är sårnordiska gudar och visar således en inhemska utveckling av forngermansk religion i Skandinavien (Vikstrand 2001: 72). Etymologiskt är det problematiskt att skilja gudinnenamnet från adjektivet *frøy* (< **fraiw-*) *frö* ”grobar, fruktsam” och substantivet *frö* ”groda”.

Stefan Brink utelämnar i sin undersökning namnet Freja, eftersom den etymologiska tolkningen av namnet är särskilt problematisk (Brink 2007: 108). Magnus Olsen registrerade 26 platsnamn som innehöll gudinnans namnled, och räknade utöver detta 7 tillfällen där det var omöjligt att fastslå Frej eller Frejas namn (Olsen 1915: 73-78). Det har även föreslagits att Freja dyrkats lokalt under flera olika namn. Exempel på dessa kan vara *Härn*, **Lodhkona*, **Liudhgudha* och *Rindr*. Etymologin bakom orterna som innehåller dessa namn är dock väldigt osäker om än formellt möjlig. De lokala namnen på en gudinna av hög status kan indikera att hennes namn har haft en tendens att tabueras, vilket skulle ha som följd att hennes representation i toponymin begränsas. Tillsammans med de lokala benämningarna gör detta i sådana fall att blir materialet svårbedömt, med få paralleller eller tillräckligt starka anknytningar till mytologin för att förstärka en teofor tolkning (Vikstrand 2001: 91).

Tolkningssvårigheterna har lett vissa forskare till slutsatsen att Freja inte uppträder i ortnamn, eftersom de ortnamn som ansetts innehålla gudinnans namn inte innehåller de

böjningsformer man kunde förvänta (Vikstrand 2001: 91). Per Vikstrand argumenterar för en alternativ böjningsform av Freja utifrån det urnordiska **Frøyyjōn* och menar att gudinnenamnet kan spåras i *Frö*-namn, samtidig som samhörigheten mellan gudomarna Frej och Freja kan ha bidragit till en utjämning mellan namnformerna. Han påpekar att det vore egendomligt om endast den manliga delen av gudaparet vore representerad i ortnamnmaterialet. I de fall där den lokala kontexten och de semantiska mönstren talar för en sakral tolkning, är också denna att föredra framför något annat (Vikstrand 2001: 75).

Med namnleden *Frö*- följer alltså svåra avgränsningsproblem, samtidigt som materialet är mycket omfattande. Orter som med störst trolighet innehåller Frejas namn är där de understöds av den lokala kontexten, exempelvis Frövi, Frölunda och Frötuna (Vikstrand 2001: 87). Sådana namn är relativt många från svenskt område.

11.5 Njord/Njård

Etymologin för gudanamnet fornvästnordiska *Njorðr* är omdiskuterad, men går tillbaka till den urnordiska **nertu* ”kraft” (de Vries 1961: 410f). Det urgermanska **Nerþuz* är etymologiskt identiskt med det fornvästnordiska *Njorðr*. Eyivind Vågslid alternativa etymologi av *Njarð*- och *Njarðar*- härleds till *njorðr*, med betydelsen ”smalt, trång över våtmark eller farvatten” (Vågslid 1984: 8). Enligt Vågslid förekommer platsnamn sammansatta med *Njarð*- och *Njarðar*- endast i förbindelse med smala vattendrag.

Från svenskt håll återfinns detta ortnam med förleden *Niærdh*- (Vikstrand 2001: 94). *Njård*-namnen visar ett centralsvenskt utbredningsområde som omfattar Mälardalsregionen, Östergötland, Närke och Vadsbro härad i Västergötland, samt ett tillfälle i Jämtland. *Njård*-namnen är alltså nära knutna till östsvenskt kulturområde (Vikstrand 2001: 97). Stefan Brink räknar med 16 möjliga *Njård*-namn i Sverige (Brink 2007: 118). Magnus Olsen räknar med 24 säkra eller troliga förekomster av platser innehållandes *Njarðar*- och *Njarð*-, de flesta på Vestlandet eller i Nordnorge (Olsen 1915: 50). Stefan Brink menar å sin sida sig identifiera 11 möjliga *Njord*-namn i Norge ((Brink 2007: 118-119).

I Norge har man tolkat *Njorðr*-namn som representerandes den manliga guden, medan man i Sverige har ansett sig kunna spåra den kvinnliga motsvarigheten **Niærþer*, men inte omvänt. På språklig-formella grunder kan inget sägas om ortnamnselementens genus, eftersom de maskulina och de feminina *u*-stammarna har samma utseende i genetiv singular (Vikstrand 2001: 102). Henfallenheten till olika könsförtolkning kan troligen förklaras genom tidigare

forskning kring platsnamnen. I Norge hade man en tendens att förklara ortnamnet genom den norröna litteraturens *Njorð*, medan man i Sverige sökte förklaringen i den av Tacitus omtalade *Nerthus*. Sedan dess har ingen gjort något försök på att klara upp oöverenskommelsen.

Den norröna mytologin förknippar Njord med havet och det förekommer en grupp med osäkra *Njarð*-namn längs den norska västkusten. Dock uppträder *Njard*-namnen på svenskt område i inlandsmiljöer. Liksom all forntida bebyggelse ligger de mer eller mindre tydligt i anslutning till de många sjösystemen, men kan inte påstås ha någon utmärkande placering mot Mälarens stora fjärdar eller mot Östersjön (Vikstrand 2001: 113).

11.6 Oden

Det fornsvenska *Odhen*, fornvästnordiska *Óðinn*, urgermanska **wōðanaz* är ett samgermanskt gudanamn. Betydelsen av namnet går tillbaka till fornvästnordiska *óðr* ”dikt Konst” eller *ōd* ”raserianfall” (de Vries 1961: 416). Ortnamn av denna typ kan även innehålla personnamnet *Odhin/Odhen* vilket problematiserar en sakral tolkning. Personnamnet *Odhen/Odhin* är dock svagt belagt i fornsvenskan och saknas i runmaterialet. Enligt Vågslid betyder *óðinn* ”överfart vid vattendrag”, med senare betydning ”båthamn”, och henspelar alltså inte på guden Oden (Vågslid 1984: 10).

Stefan Brink har identifierat 49 *Oden*-namn i Sverige. Dessa namn har jämnare spridning än *Frej*-namnen och återfinns i centralbygder. I Sverige återfinns majoriteten av namnen kring Mälaren, men finns även över hela Götaland ned till Skåne, men också i Dalarna och Jämtland i norr.

Magnus Olsen betraktade sig härleda 10 platsnamn till Oden i Norge (Olsen 1915: 73-78). Stefan Brink har i sin tur identifierat 11 i Norge. Dessa har liksom i Sverige jämn spridning. Västra Norge är dock ett undantag och tolkningarna är här även mer osäkra (Brink 2007: 113).

I gamla bebyggelsenamn uppträder *Oden*- tillsammans med huvudlederna *-berga*, *-eke*, *-vi* och troligen *-harg*. Enligt Vikstrand markerar dessa namn bebyggelser i bygder som vanligen har rötter ned i åtminstone äldre järnålder. De uppträder även i anslutning till äldre järnålders- och bronsåldersrevir. Däremot har det varit svårt att påvisa anknytning till centralorter av högre dignitet. Högstatusindikationerna vid *Oden*-bebyggelser i undersökningsområdet få och står i viss kontrast mot förhållanden på sydsandinaviskt område, där Oden på ett annat sätt förefaller ha dominerat den offentliga kulturen (Vikstrand 2001: 121, 123).

I 1876 lade den danske arkeologen Henry Petersen fram en teori om att Oden inte varit en ursprunglig gud i Norden, utan hade införts i trosföreställningarna i senare tid och härrörde från kontinenten. Teorin vann gehör i forskarmiljön som försökte spåra var Odenkultens ursprung hade uppstått. Tanken byggde på att härskarinstitutionen varit svagt utvecklad och att man inte på egen hand kunnat utveckla föreställningen om en kraftfull gudakonung som Oden. Idén måste istället ha sprungit ur kontakter med det mäktiga romerska rikets kejsarkult. Inom ortnamnsforskningen tog detta sig uttryck i att man försökte förklara *Oden*-namnen i Svealand som yngre än i Götalandskapen och Sydsverige. Ortnamnen och de rika *Oden*-traditionerna i Götalandskapen ansågs spegla den västnordiska uppfattningen om Oden som *gauta tyr* ”götarnas gud” och Frej var *blótgoð svía* ”svearnas blotgud” (Vikstrand 2001: 134). Vikstrand visar dock att de tidigt belagda *Oden*-namnen inte är fler i Västergötland än i Uppland, snarare tvärtom. Det är inte givet att ortnamnen representativt speglar de religiösa förhållandena i båda landskapen, men kan i varje fall inte brukas som argument för att Odenkulten stått starkare på götaterritorium.

11.7 Tor

Det urnordiska **Punarr* är ett samgermanskt gudanamn som på fornsvenska lyder *Thor*, på fornvästnordiska *Pórr*, och fornhögtyska *Donar* och har betydelsen ”åska” (de Vries 1961: 618). Antalet ortnamn med *Tor*-namn är stort. Möjliga avgränsningsproblem möter man i förbindelse med möjligheten för att mansnamn såsom *Thorir* eller *Thorsten* uppträder i platsnamnen. Många *Torsjö*-namn kan i förleden bygga på ett fornsvenskt **tordh* ”smuts” (Vikstrand 2001: 164). Enligt Vågslid kommer namn med förleden *Tor*- och *Tors*- av *Pórr* med den alternativa tolkningen ”fors” och senare ”fiskplats”. Vågslid menar att *Pór*- och *Pórs*-namn endast förekommer i förbindelse med fiskrika vattendrag (Vågslid 1984: 9-10).

Medan Magnus Olsen identifierade 28 *Tor*-namn i det norska ortnamnsmaterialiet (Olsen 1915:73-78), menar Stefan Brink sig finna belägg för 20, och utöver detta 7 problematiska ”Totland”-namn. Flest *Tor*-namn finns runt Viken, särskilt kring Oslotrakten, medan de saknas helt i Trøndelag och i västra Norge. I södra Sverige och Danmark förekommer 11 möjliga *Tor*-namn i jämn spridning. (Brink 2007: 115). I Sverige finns 50 möjliga *Tor*-namn där majoriteten ligger i centralbygder i östra Sverige, främst Uppland och i södra Svealand.

Tors namn uppträder ofta i agrar förbindelse i ortnamn och ger därmed en annorlunda bild än den de norröna myterna anger om gudens karaktär. Där skildras han som den främsta väktaren av kaosmakterna, med hetsigt temperament och som intellektuellt underlägsen Oden.

Områden med *Tor*-namn förefaller ofta vara av hög ålder och uppträder på centrala platser i bygderna, vilka kan ha haft centrala funktioner i järnålderssamhället. Denna anknytning kan tyda på att Tor har varit den kanske viktigaste guden redan under tidig järnålder (Vikstrand 2001: 145-146). *Tor*-namnen uppträder som nämnt i förbindelse med åkern, och man skymtar här ett samband med samhällsbärande ritualer och rättsordning (Vikstrand 2001: 163). Vid sidan av Ull träder Tor genom ortnamnmaterialet fram som den viktigaste guden i framför allt Mälardalen. Även Adam av Bremen framhåller i *Gesta Hammaburgensis* 26 att Tor är svearnas mäktigaste gud. Enligt Adam framställs Tors stöd i Uppsala templet på en tron i mitten av Oden och Frej.

11.8 Ull

Det fornvästnordiska *Ullr* förmodas stå i förbindelse med gotiskans *wulpus*, med betydelsen ”härlighet” (de Vries 1961: 633). Många har ansett att Ull var en slags himmelsgud, men andra förslag har även varit att guden skulle ha framställts som ”ullig” en antagelse byggd på det från norskt område förekommande **Ullin*, som i norska dialekter betyder just ”ullig” (Vikstrand 2001: 166). Etymologin bakom Ulls namn är alltså något oklar.

Avgränsningsproblematiken ligger i den möjliga förekomsten av växtbetecknande *ull* i ortnamn, som kan avse växten ängsull, och ett hydronymiskt **Ull*, som står till det fornsvenska verbet *vælla* ”välla, flöda, strömma” (Vikstrand 2001: 167, 175).

Ull är mycket litet omtalad i myterna, men ortnamnen ger en annan bild. Kulten kring Ull förekommer dock ha varit väldigt lokal och är koncentrerad till två huvudområden; Mälardalen med delar av Östergötland, och kring Viken, dvs. Østfold, Vestfold och Akershus. Stefan Brink räknar med 35 norska namn, dock vissa osäkra. I Sverige förekommer hela 48 *Ull*-namn (Brink 2007: 117-118). Magnus Olsen räknade med 32 *Ull*-namn och 7 *Ullin*-namn från norskt område (Olsen 1915: 73-78).

Direkta högstatusindikatorer i anslutning till *Ull*-namn är inte vanliga, även om det förekommer. *Ull*-namnen uppträder oftast i mycket gamla bebyggelsemiljöer, men som även uppvisar en låg grad av centralitet. Undantag finns dock. Bruket av *Ull* tillsammans med *-vi*, dvs. *Ull(e)vi* är utmärkande vanligt förekommande på östsvenskt område. Vikstrand säger att: ”De sakrala namnen signalerar en ideologisk gemenskap som gör det berättigat att tala om inte bara ett språkområde utan i djupare mening om ett kulturområde där dyrkan av guden Ull vid helgedomar som benämnt *vi* varit en gemensam faktor.” (Per Vikstrand 2001: 189)

11.9 Beteckningar på gudakollektiv

I norröna skriftliga källor finns en rad benämningar för gudamakterna som delar in dem i olika kollektiv; *æsir*, *vanir*, *disir*. Att den fornvästnordiska *áss* har haft en östnordisk motsvarighet intygas av det nutidssvenska *åska*, fornsvenska *asækia* ”gudaåkning”, samt en rad fornsvenska personnamn; *Asbiorn*, *Asger*, *Asmunder*. I ortnamn har man ofta förklarat de västsvenska *Åsaka*-namnen och sydsnkandinaviska *Åsum* som innehållandes gudabenämningen. Ett avgränsningsproblem är i detta tillfälle det terrängbetecknande *ås* ”höjdsträckning” (Vikstrand 2001: 398-399). Beläggen för fornsvenskt **as* i ortnamnmaterialet är få och osäkra. Jag har inte funnit en undersökning som inkluderar *ås*-namn i Norge.

Det har hävdats finnas belägg för en fornsvensk motsvarighet till fornvästnordiskans *vanir*. En alternativ tolkning är fornsvenska *vatn* ”vatten” och Vikstrand menar att denna är mer sannolik. Även i resterande Skandinavien har vanerna varit svåra att identifiera i toponymen (Vikstrand 2001: 399-400). Att benämningen sg. *dís*, pl. *disir* funnits på östskandinaviskt håll intygas av flera källor. Exempel är *distinget* som hålls än idag i Uppsala, och som omtalas i Upplandslagen, och den *disarsalinn* som kung Adils förlorar livet i i *Ynglingatal*. Kvinnonamnen *Dis* och *Disa* är belagda i svenska runstenar. Ortnamnen innehållande *dis* är dock i huvudsak begränsade till götiskt område (Vikstrand 2001: 400). Enligt Magnus Olsen har man 5 förekomster av *Disin* i Norge (Olsen 1915: 184). Olsen ser en möjlig förbindelse mellan *diser* och Ullin/Ull och kanske även Tor. Förekomsten av dessa platsnamn är i huvudsak koncentrerat till Sydöst-Norge (1915: 185). *Diserna* var enligt Olsen att förstå som de manliga gudarnas ”hjälperskor” (1915: 200). *Disnamnens* förekomst i i huvudsak Uppland i Sverige och Oppland i Norge, gör att detta (gudinne)kollektiv kan ha varit dyrkade väldigt lokalt. Olsen drar konklusionen att då dessa gudinnor ”för jordens trivsel” var att förstå som naturbundna och därför mer koncentrerat representerade på små områden. Han drar konklusionen att det existerat många kvinnliga, lokala gudomar, men färre och mer allmänt dyrkade manliga gudar (Olsen 1915: 198).

11.10 Sammanfattning

Endast ett fåtal av alla de gudar som nämns i eddamaterialet har erhållit kult enligt ortnamnsmaterialet. Dessa är Oden, Tor, Frej,(Freja), Njord/Njård, Ull och Tyr, samt isolerade förekomster av Balder, Forsete och Frigg.

Frej hade en utpräglad kult i de sveadominerade områdena, med en kärna kring Mälaren. I Norge finns Frej representerad i den sydöstra regionen; Østfold, Vestfold, Hedmark, Buskerud och Oppland. Inga förekomster i Trøndelag och norra Norge och osäkra i västra Norge.

Freja är ofta problematisk att identifiera i ortnamn, men nyare tolkningsförslag kan möjligen identifiera gudinnan i ett ganska stort namnmaterial. Möjligen döljer ”den stora gudinnan” sig även bakom ett antal lokala benämningar; *Härn*, *Lodkona*, *Rind*.

Njord har tolkats som kvinnlig gudom i svensk ortnamnsgranskning och som manlig i norsk. *Njård* återfinns i hela det östsvenska kulturlandskapet, medan *Njord* knyts till Trøndelag och norrut i Norge, samt vissa osäkra förekomster på Vestlandet.

Oden finns över hela Sverige, runt Viken och i Trøndelag, men inte i sydöstra Norge.

Tor erhöll kult i Sverige, Danmark och i sydöstra Norge, men saknas i Trøndelag och i norra Norge. Förekomsterna i västra Norge är mycket osäkra.

Ull har liknande spridning som Frej. Ullin finns i lokal kult i centrala och västra Norge.

Gudakollektiv är lite representerade i ortnamnmaterialen och har osäkra tolkningar. Diser som traditionellt förbinds med svearna, är i ortnamn mest representerade i Götaland.

Tillsammans ger detta en bild av att den hedniska kulten inte var homogen. Svealand och sydöstra Norge uppvisar liknande tendenser i ortnamnmaterialen. Norra Norge och Viken ger en väldigt olika bild av kult genom platsnamn. Namn som Loke, Heimdal, Brage, Gefjon och Idun uppträder inte i ortnamn, vilket kan indikera att det aldrig var någon kult kring dessa gudar (Brink 2007: 125). Åldersmässigt tycks inte ortnamnmaterialen med Oden respektive Frejs namn stödja bilden arkeologer ger av Oden som bunden till de härskarklassideologiska strömningarna under 500-talet e.Kr. En antydande kronologisk bedömning av de bebyggelser som innehåller gudanamnet Oden, ger en bild av att de hör hemma i äldre järnålder (Vikstrand 2001: 137-138).

11.11 Konklusion

Ortnamnmaterialen ger en något annorlunda bild av gudomars status än den vi möter i de norröna myterna. Vi får en bild av att Frej och möjligen även Freja har varit viktiga i kulten kring Viken i Norge och i Mälardistriktet i Sveariket. Detta stämmer överens med de skriftliga källor som omtalar Frej som svearnas gud och kan även stödja Ynglingaättens särskilda relation till guden utifrån dennes starka representation i ortnamnmaterialen i bl.a. Vestfold. Däremot förekommer det inte finnas något motsatsförhållande mellan dyrkandet av

vanadigniteter och asadigniteter. Tor och Oden är bägge i hög grad representerade i områden där kulten kring vanerna tycks ha stått stark. Detta kan möjligen i viss grad förklaras genom vilka gudar som erhållit kult till olika tider, men om vi utgår från att Vikstrands antagande att exempelvis *Oden*-namnen, liksom *Frej*-namnen uppvisar hög ålder kan inte den konklusionen dras utan vidare. Så långt tillbaka som ortnamnen tillåter oss följa dem, tycks både Ull, Tor, Frej, Njord och Oden ha funnits med i bilden och det är svårt att utifrån ortnamn stödja en diakron förklaring av relationen mellan asar och vaner.

Det är intressant att de kollektiva benämningarna *asar* och *vaner* inte tycks ha varit vanligt förekommande i ortnamn. Något som utmärker sig är att Frej, Freja och Tor inte finns representerade i det nordnorska ortnamnmaterialet, medan Oden förekommer ha stått stark där. Särskilt intressant tycks det mig att Tor förekommer ha haft en mycket hög status i vissa trakter, medan han i myterna erhåller en sekundär status gentemot Oden. Något som i allra högsta grad kan bekräfta myternas missvisande bild är guden Ull som nästan inte nämns i myterna, men som varit lokalt framträdande i ortnamnmaterialet och troligen även i kulten.

Vi kan förvänta oss att gudar som har fruktbarhetsrelaterade kultfunktioner uppträder i toponomin i högre grad än krigsgudar, som traditionellt förknippas med aristokratin. Det kan även ha varit så att objekt för offentlig kult i högre grad är representerade i ortnamn, än objekt för privat kult. Vi kan inte med säkerhet fastslå vilka gudomar som hörde till den offentliga eller den privata kultsfären, men diser och gudinnor har traditionellt förknippats med den privata sfären och då kanske främst kvinnornas.

Jag vill utifrån detta fatta konklusionen att de norröna myterna inte nödvändigtvis är representativa för hur skandinaverna i förkristen tid uppfattade vanernas status. Men då väcks frågan om varifrån denna föreställning kommer och vems världsbild som representeras i de norröna myterna? Ortnamnsmaterialet och den norröna litteraturen utgör olika förutsättningar för representativitet. Medan ortnamnen kan vara representativa för den jordbrukande befolkningens religiösa föreställningar, återger myterna i litteraturen föreställningar som är representativa för aristokratin. Mer om detta i nästa kapitel.

12. Myternas funktion i norrön litteratur

Jag har i föregående kapitel visat ornamnsforskning som motstrider den arkeologiskt baserade teorin om att relationen mellan asar och vaner kan förklaras genom ett ideologiskifte under folkvandringstid. Därför kommer jag nu att se på *var* och av *vem* myterna skildras. Min hypotes bygger på en antagelse om att myterna i den norröna litteraturen har valts ut för att framhäva en traditionsgren där Oden var den högsta guden och att asarna därför framställs som hierarkiskt överlägsna vanerna.

Jag ska även försöka mig på en förklaring till varför en sådan framställning var ändamålsenlig. Myterna i den norröna litteraturen bygger i hög grad på edda- och skaldediktning, som förmedlats muntlig och slutligen resulterat i de litterära produkter som vi har exemplar av idag. Genom att söka en förklaring till vilka motiv nedtecknarna hade för sina litterära kompositioner, kan vi närma oss en förståelse för det urval av myter vi möter i den norröna litterära traditionen. I detta syfte kan det vara fruktbart att se närmre på Snorre Sturlassons bruk av mytmaterial. Dennes motiv kan rymma många av de faktorer som motiverade även andra kompositioner av mytologiska föreställningar.

12.1 Västnordisk kulturproduktion

11- och 1200-talet var en renässans för skaldediktning och för litteraturproduktion på Island. Detta sammanföll med de norska stormannamiljöernas ökade intresse för hövsk kultur. Den isländska litteraturproduktionen är ett exempel på ett nytt nordiskt, kulturellt mode, där gamla norröna traditioner återupptäcktes och togs i bruk som en del av en aristokratisk livsstil (Meulengracht Sørensen 1992: 279). Det sena religionsskiftet i Norden sammanföll med starka historieintresserade strömningar i Europa. Detta bidrog till att man i lärda miljöer önskade skriva sin egen historia, där den förkristna kulturen i tråd med kristet, historiskt mönster, skildras som ett nödvändigt förstadium till det kristna samfundet. Den kulturella produktionen var en kombination av den inhemska traditionen och latinska förebilder. Det är de samma kulturella strömningar som kommer till uttryck i Saxos *Danmarkskrönika* som i den norröna litteraturen.

Eddadikternas ålder och upphovplats (Norge eller Island) har varit tema för omfattande diskussion. Diskussionen handlar i huvudsak om dikterna bör betraktas som medeltida produkter, och alltså vara ett isländskt litterärt fenomen, eller om de ska betraktas

som en del av den gemensamma västnordiska kulturarvet, med upphov i vikingatida norska stormannamiljöer och senare nedtecknade. Några har även hävdade att det har existerat norska litterära eddasamlingar som fungerat som föregångare för den isländska produktionen. Det har argumenterats för att eddadikterna ska tillskrivas norskt ursprung och att det var en norsk handskrift som låg till grund från den text vi känner från isländska handskrifter. Didrik Arup Seip menade sig utifrån språkanalys av *Codex Regius* och Snorres *Skáldskaparmál* kunna påvisa att dessas förlaga egentligen varit norsk (Arup Seip 1957: 82). Såsom senare Gustaf Lindblad (1954: 283f) påpekade, är det dock svårt att avgöra om det isländska skriftspråket bara var ”norvageriserat” som följd av norrmännens stora inflytande i Västnorden. På senare tid har runinskriftsfynd från Bergen visat att det ännu på 11- och 1200-talet fanns en levande tradition för diktning i både skalde- och eddaversmått (Meulengracht Sørensen 2001: 144). Dessa fynd indikerar att skald- och eddadikter kan knytas till norska likaväl som isländska förhållanden och således bör betraktas som en gemensam kulturprodukt i den västnordiska traditionen. Även Saxo återger i sin *Danmarkskrönika* eddadikter i latinsk översättning. Man har tidigare antagit att Saxo har använt isländska skaldedikter som källor. Saxo hävdar dock själv att han använder sig av danska forntidsdikter. Samtliga skandinaviska språk gick under vikingatid under benämningen ”dansk tunga” och utesluter inte att Saxo använde sig av isländska dikter, men fynden av eddadikter från Bergen kan indikera att det funnits en levande diktningstradition även på andra håll och att det är möjlighet för att Saxos eddadikter faktiskt har danskt ursprung (Meulengracht Sørensen 2001: 145-146).

Skaldediktningens bruk av kenningar förutsätter att publiken hade kunskap till de gamla myterna och deras bildspråk. Det norröna mytmaterialet bekräftas i flera fall av runristningar från östra Skandinavien i vikingatid. Exempel på dessa är Tors fisketur där han försöker fånga Midgårdsormen, återfinns på Altunastenen från Uppland i Sverige och Hørumstenen från Thy i Danmark, samt en bildsten från Gosforth i England (Brink 2007: 106). Även om det funnits tradition för skalde- och eddadiktning på andra håll än i västnorden och även om en god del av de mytologiska föreställningarna har varit gemensamma för de förkristna skandinavierna är det dock utom tvivel att det var de isländska skalderna och den västnordiska traditionen som kom att lämna störst avtryck efter sig i form av den norröna litteraturen.

12.2 Kontakten med Norge

Kontakten mellan Norge och Island var stor under medeltiden. Norska kungar sökte upprätthålla den officiella kontrollen över kolonin, och även handeln var en viktig kontaktbas.

Högborna islänningar uppsökte gärna norska kungar och stormän för att uppnå prestige, och den arena där islänningar hävdade sig var den kulturella, där skaldediktningen utmärker sig som särskilt framträdande. Isländska skalder försåg under hela medeltiden den skandinaviska aristokratin med kulturellt kapital; skaldedikt, eddadikt, sagalitteratur och Kungasagor (Wanner 2008: 55). Det har föreslagits att islänningarna producerade sina stora kulturella skatter eftersom de materiellt sett var så underlägsna. Detta var deras kapital och det var därför den litterära miljön frodades på Island, och bland islänningar i Norge. Producenterna av kulturellt kapital tillhörde den sociala eliten på Island, och det var som skalder, historiografer, talesmän och propagerare för det norska hovet de gjorde sig bemärkta för omvärlden (Wanner 2008: 57).

Många menar att skaldediktning uppstod i västra Norge under 800-talets mitt. Skaldediktning sammanfaller med de norska maktoppositionernas behov för att markera sig socialt och politiskt. Under 800-talets mitt var både kung Harald Hårfagre och Ladejarlarna i behov för ideologiskt stöd för sina maktkampanjer, ett behov som tillgodosågs genom skaldernas produktion. Fram till mitten av 900-talet ska traditionen ha dominerats av norska skalder. Den sista kända norska skalden var Eyvindr skáldaspillir Finnson (ca. 920-990) som ska ha komponerat *Háleygjatal*. Efter honom är alla kända skalder isländska (Wanner 2008: 57). Runt 1000-talet hade islänningarna alltså närmast monopol på diktartidningen och kom att bli kända för sina framstående kunskaper i diktkonst, språk och historia.

Bakmännen till eddadikterna är förmodligen de samma som till skaldedikterna, olikhet i form och karaktär kan förmodligen förklaras genom de olika funktioner de skapats till att fylla (Wanner 2008: 64). Skaldedikter skulle hedra, ära en avdöd, eller fungera maktlegitimerande. Eddadikter betraktas som regel som mer kollektiva än individuella produktioner, och deras versform är även mindre intrikat och fokuserade på innehåll. En del dikter ur *Den äldre Edda*, tros språkligt härstamma från 700-talet (Schjødtt 1999: 28) och skildrar i så fall mycket gamla föreställningar.

Skaldediktningens position rubbas inte med införingen av kristendomen.

Missionärkungarna Olav Tryggvason och Olav Haraldsson ska ha motsatt sig mytologiska kenningar, men skaldernas verk erhöll även i kristen tid hög vördning och hirdskalderna fortsatte fungera som huvudtraderare av historisk tradition. Även om religionsskiftet inte berövade de traditionella myterna för allt sanningsvärde, medförde kristendomen ett ideologiskt skifte som genom generationerna påverkade människors livssyn. Nedteckningen av de gamla myterna och skaldedikterna tyder på att dessa

traditioner började försvinna och deras underhållningsvärde kan ha varit närmast att betrakta som en kuriositet. Bruket av myter i historieskrivningen är ett exempel på författarnas kreativitet. Man fann ett sätt att aktualisera gammalt mytmaterial och legitimera makt genom att förena dessa två komponenter enligt de europeiska härskarätternas förebilder. Vi kan därför förvänta att det urval av myter vi återfinner i den litterära produktionen inte bara bygger på en önskan att bevara en gammal tradition som historisk kuriositet, utan att just de myterna ansågs funktionella innanför en ideologisk kontext. Språket som talades på Island och de andra norska kolonierna under medeltiden, var norrönt som dialektalt är närmast relaterat till de syd-västra dialekterna i Rogaland och Hordaland som var de områden från vilka de flesta nybosättarna härstammade (Meulengracht Sørensen 2001: 305). Vi kan därför förvänta att islänningarnas religiösa föreställningar motsvarar dem till de utvandrade vestlänningarna. När myterna under medeltid aktualiserades innanför en härskarideologisk ram för de norska högreståndsmiljöerna hade man i hög grad ett gemensamt kulturellt kapital att bygga vidare på.

12.2.1 Ladejarlarna

Skaldernas produktion kan i hög grad knytas till västnordiska förhållanden och högreståndsmiljöer. Flera forskare argumenterar för att särskilt Ladejarlsmiljön har varit framträdande i denna typ av kulturproduktion. Helmut de Boor ("Die religiöse Sprache der *Völuspá*". *Deutsche Islandsforschung*. 1930) har även visat att den egenartade religiösa terminologin i *Völuspá* och flera andra skaldedikter från skaldekretsen kring Ladejarlarna stämmer överens. Kurt Schier ("Zur Mythologie der Snorra Edda: Einige Quellenprobleme" *Speculum Norroenvm*, red. Ursula Dronke et al. 1981) har visat att av de skalder Snorre citerar mest i *Skáldskaparmál* var de flesta verksamma i slutet av 900-talet och början av 1000-talet, och de flesta tillhörde miljön runt Ladejarlarna. Kurt Schier drar konklusionen att Snorre har valt ut skalder och skaldedikter som hade en bestämd mytologiskt koncept (Steinsland 1995: 46). Snorres *Edda* och *den äldre Edda* kan således reflektera föreställningsvärlden kring Ladejarlsmiljön.

I *Gylfaginning* ser vi hur Snorre genom att återge vissa myter mer eller mindre utfyllande, samt utesluta andra, skapar ett kristet perspektiv av traditionellt norröna koncepter av kosmologi, kosmogoni och eskatologi (Clunies Ross 1992: 211). Gro Steinsland har påpekat att dessa motiv har varit framträdande för Ladejarlsmiljön. "Jarlemiljøet regnes som hedendommens siste bastion i Norge, og det er i møte med kristen forkynnelse og den vekt på

dommedag og verdensundergangen som var forventet omkring år 1000, at eldgamle nordiske myter om verdensundergang og en ny verdensorden ble aktivert. Dette skjedde primært i jarlemiljøet rundt Lade. Dette miljøet og denne diktningen er det som har vært hovedkilder for Snorres Edda. Snorres presentasjon av førkristen mytologi som et system er preget av jarlemiljøets dikteriske frembringelser der eskatologi, kosmogoni og Odin-dyrkelse sto i sentrum for den religiøs-politiske propaganda.” (Gro Steinsland 1995: 47)

Steinsland hevder alltså at Snorres hierarkisering der Oden plasseres på toppen bygger på foreställningar som är representativa för den nordnorska aristokratin. Else Mundal påpekar att Oden var krigets gud och hans kult koncentrerade sig i första hand kring dem som bedrev krig: dvs. kungen och hans härd. Till denna miljö ska även skalderna räknas. Skalderna spelade en stor roll både i förhållande till att tradera traditioner och även till att utforma myter i hedendomens sista skeende (Mundal 1990: 297).

12.3 Snorre Sturlasson som mytograf

”The present state of *Edda* studies shows Snorri not primarily as an archivist but as a creative mythographer with a coherent view of the relationship between poetic language and religious thought. He gave to Icelanders of his age, the early thirteenth century, an interpretation of the old traditions which they could understand in terms of their own, contemporary intellectual world.” (Margaret Clunies Ross 1987: 21)

Snorres litterära produktion erbjuder oss en unik insikt i den lärda medeltidsmänniskans historieinteresse. *Heimskringla* återger de norska kungarnas historia och har ofta betraktats som ett slags hyllningsverk, medan *Edda* har uppfattats som Snorres försök att bevara traditionen bakom skaldediktningen. Att bevara förfädernas myter har alltså av många uppfattats som ett sekundärt motiv. Kevin J. Wanner (2008) argumenterar för att Snorres litterära produktion bör förstås i ljus av hans politiska ambitioner. Wanner menar att Snorres författarskap motiverades av hans försök att vinna den norska aristokratis gunst, för att därmed själv erhålla politiska poäng.

Snorres *Gylfaginning* bygger på poesi; skaldedikt och eddadikt, samt folktro. I *Gylfaginning* framställer Snorre en systematiserad mytologisk bakgrund på vilken *Skáldskaparmál* skulle förstås. *Gylfaginning* är alltså en introduktion till det mytkomplex som ryms i *Skáldskaparmáls* kenningar och heiti. Snorre har företagit ett urval i sin framställning av myterna och anpassat dem till ett fungerande narrativ. Då Snorres mytologi var avsedd att fungera som en handbok för skaldar, har detta urval troligen anpassats till de miljöer i vilka

skalderna vistades. Snorre tog myter som främst existerade i muntlig kultur på Island och transformerade produkten till att passa hans syfte, dvs. som kulturell valuta att omsätta i norsk högreståndsmiljö.

Förmedlingen av denna valuta var dock i förändring. Från att ha varit en produkt man framförde och lönades för kom diktartraditionen att bli huvudingrediens i litterära verk såsom Kungasagor, ecklesiastisk och hövisk litteratur enligt europeiska förebilder (Wanner 2008: 145, 146). Kevin J. Wanner menar att det syfte i vilket Snorre först började sin utformning av *Edda*, förändrades under loppets gång och att Snorre anpassade sitt verk till de moderna kraven, som hade europeisk litteratur som förebild.

Jag har genom avhandlingen argumenterat för att relationen mellan asar och vaner ska ses i förhållande till a) västnordisk tradition och b) den publik verken komponerades för. Jag menar att relationen mellan asar och vaner i främst Snorres mytologiska skildringar framställs enligt mönster typiska för medeltidens historieskrivning, samt avslöjar en moralsyn som hör hemma i en kristen kontext. I följande avsnitt ska jag se närmre på hur dessa faktorer utmärker sig i Snorres mytologi. Snorres euhemeretisering, hierarkisering och patriarkaliska utformning av myterna antyder att han inte har idealistiska motiv för att bevara myterna, utan att de snarare fyllde en ideologisk funktion.

Snorre framhävde den norröna diktartraditionen och myterna den tog i bruk enligt sin egen kristna världssyn, och enligt medeltida teori om poetiskt språk (Lönnroth 1992: 144). Ett motiv var att framhäva den norröna skaldetraditionen enligt ett mönster som placerade den i samma kategori som den klassiska poesin och därmed höja dess status inför medeltida intellektuella och innanför den klassisk-latinska traditionen. Oden var skaldediktningens gud i den norröna mytologin. Samtidigt räknades Oden som genealogisk stamfar till flera europeiska storätter, samt till den nordnorska Ladejarlsätten. Samma gud förenade därmed två för Snorre tungtvägarande motiv när han företog sin litterära produktion. I sin mytologi och historieskrivning tar Snorre i bruk ett urval av myter samt litterära grepp för att underbygga Odens position som den främsta guden.

Även om man inte har kunnat påvisa att Snorre hade förbindelser med europeiska lärdomscentra och därigenom erhållit direkt kännedom till högmedeltida encyklopediska och språkteoretiska verk, är det uppenbart att varit påverkad av lärda idéer från sin samtid. Om *Prologen* är skriven av Snorre själv framställer den även de teorier som Snorre använt sig av i sitt arbete. Man ser direkt påverkan av kontinentala utvandringsteorier, som även sätter de nordiska folkens upphav i förbindelse med den klassiska medelhavskulturen. I *Prologen* ges

riktningslinjer för hur verket ska läsas och det påpekas att de hedniska gudarna inte var verkliga gudar, utan stormän som folket i brist på bättre vetande tillskrev gudastatus. Denna inställning till de hedniska gudarna var grundläggande i den medeltida kyrkan och hade rötter tillbaka till antikens Grekland. Bakom uttrycket "euhemerism" står den grekiska filosofen Euhemeros från Messene som framlade en lära om de grekiska gudarna under 200-talet e.Kr. Gudarna var människor som själva hade utnämnt sig till dyrkan och krävt att dyrkas som sådana, eller som blivit dyrkade som gudar efter sin död. En del av gudadyrkningen var att man lagade statyer av människorna och enligt den euhemeretiska läran innebar det att människorna stod i förbindelse med demoner som slog sig ned i bildstoderna. På detta sätt kom alltså folket att dyrka demoner som de trodde var avdöda förfäder eller kungar (Holtmark 1963: 9).

I *Prologen* och *Ynglingasaga* beskriver Snorre Oden och asarna som utvandrade från Troja och relaterar etymologisk namnet "asar" till "Asien". Det poetiska språket introducerades av Oden och det norröna språket och skaldediktningen kunde genom Oden härledas till en ädel, trojansk tradition och stod därmed i förbindelse med klassiskt språk och kultur (Meulengracht Sørensen 2001: 311). Genom sitt ursprung har Oden sin rättmätiga plats överst i gudahierarkin. Snorres hierarkisering av gudapantheon är typiskt för medeltida skribenter, men kan dock ha stämt gott överens med krigararistokratins föreställningar som förutsatte en herre över andra. Förbindelsen mellan Oden och Troja uppträder inte i andra källor än isländska som är direkt inspirerade av Snorres *Edda*. Motivet var att förse den norska kungaätten med en genealogi som sträckte sig tillbaka till Troja och som placerade dem på nivå med de europeiska kungahusen (Wanner 2008: 139f). Oden var länken mellan kungarna och skaldetraditionen som Snorre önskade tillvarata och det var därför naturligt att framhäva denna gud som den främste och som genealogisk stamfader.

12.4 Den äldre och Den yngre Edda

De flesta forskare är överens om att Snorres bakomliggande motiv har påverkat hans urval och framställning av myter. Det diskuteras dock i mindre grad vilka motiv som kan ha motiverat urvalet av myter i *Den äldre Edda*. Dikterna i *Den äldre Edda* betraktas ofta som i högre grad representativa för förkristna föreställningar. Avsaknaden av författare tolkas som indikation på verkens egenskap av allmän tradition och autencitet. Vi måste dock ha i åtanke att verket komponerats i ett syfte och att det mytologiska materialet består av ett urval. Preben Meulengracht Sørensen säger att det inte kan uteslutas att *Codex Regius* har skapats i samband med utarbetelsen av den yngre edda, eller åtminstone i samma miljö och i samma

intresseväg för förkristna tankegångar. Detta kan ha bidragit till att urvalet av dikter och kanske även strukturen i vissa av dikterna har påverkats av en bestämd uppfattning av mytologin (Meulengracht Sørensen 1992: 271). Med *Den äldre Edda* som förlaga kan vi konstatera att Snorre har varit selektiv i sitt urval av myter. *Den äldre Edda* kan därför förse oss med ett delvis annorlunda mytologiskt material än Snorre. Det är dock inte tillfälligt vilka myter som återges i den norröna litteraturen och vi kan räkna med att urvalet baserade sig på vilka myter som ansågs representativa för de föreställningar som var aktuella i den period och i det hänseende de nedtecknades. Även om myterna bygger på hedniska föreställningar, är den komposition vi möter i den norröna litteraturen i hög grad representativa för den västnordiska världsbilden i kristen medeltid.

12.5 Konklusion

De myter som möter oss i den norröna litteraturen är knutna till den västnordiska traditionen. Islänningar var i majoritet utvandrade normän och har även tagit med sig föreställningar representativa för Västnorden. Många av myterna har mycket gammal tradition bakom sig, och är gemensamma för germansk religion. Snorre bygger vidare på denna tradition när han placerar Oden högst i gudapantheon, men utesluter därmed också andra traditionsgränar. Dessutom är den poetiska och litterära produktionen anpassad till den publik man avsåg den för, vilket ofta var norska stormän och kungar. Vi kan dra slutsatsen att myterna bygger på västnordisk tradition och är utvalda och utformade för att passa norsk högreståndsmiljö. Därför kan de heller inte betraktas som representativa för de hedniska skandinavernas föreställningsvärld.

Kontakten mellan Island och Norge kom att resultera i en fantastisk kultur- och litteraturproduktion. Övergången från hedendom till kristendom var en process över tid och i den processen omskapades myterna till att passa en ny världsbild och till att rymma nya sanningar. Hos medeltidens aristokrati fick de gamla myterna ett nytt liv som historia och kulturellt kapital.

Snorres mytologi rymmer många tvetydigheter. Lars Lönnroth säger att den inkonsekvens som uppträder i Snorres mytologiska material kan förklaras genom svårigheterna med att anpassa de norröna myterna enligt hans egna, kristna filosofi (Lönnroth 1992: 145). Jag vill tillägga att han även har försökt anpassa myterna till den västnorska aristokratiska världsbilden, där Oden stod högst i hierarkin. Myterna avslöjar i flera fall spår av parallella traditioner, där hierarkierna sett annorlunda ut, eller saknats helt.

13. Kristna värderingar i myterna

I föregående kapitel såg jag på *var* och av *vem* myterna traderades och slutligen nedtecknades. Dessa faktorer kan förklara den hierarkiska framställningen i myterna. Jag har i mytanalysen även hävdad att myterna avslöjar en moralisk nedvärdering av vanernas seder. I detta kapitel kommer jag att undersöka om religionsskiftets värderingsmässiga omvälvningar kan ha inverkat på myternas meningsinnehåll.

Införingen av kristendomen innebar att människor skulle inrätta sig efter den nya religionens normer och värderingar. I många fall måste detta ha upplevts som ett ganska dramatiskt brott med förfädernas traditioner. Genom lagstiftningen får man dock intryck av att flera typer av hedniska företeelser förekom länge. Sejd samt offer till andar, högar, harg, diser och alver tycks ha förekommit in i kristen tid (Mundal 2004: 205). Religiösa föreställningar dog inte ut, utan levde vidare som folklig övertro. Det är dock troligt att kristna normer och moral medförde ett nytt betraktningssätt av de gamla hedniska föreställningarna som fortsatte formas och utvecklas inom den muntliga tradingen. Därför kan vi även räkna med att de myter som möter oss i den norröna litteraturen är färgade av generationernas förändringar i moral och livsåskådning.

Den förkristna religionen var en etnisk religion som präglade människor och samfund på så att säga samtliga plan. Seder och riter, kultformer och trosföreställningar var infällt i vardagens livsåskådning, säsongernas skiftningar och livets olika skeden. Den folkliga tron har troligen innehållit moment från både kristendomen och hedendomen som med generationernas gång medförde en gradvis förändring i föreställningsvärlden (Skre 1995: 174-175). Det finns dock skäl att tro att kristendomen medförde en märkbar förändring av tradition och av livssyn. Kyrkan hade en grundläggande moral som skiljde sig från det vi vet om förkristna mentaliteter. Jag ska här gå in på några av de faktorer som kan indikera att övergången från hedendom till kristendom var präglad av brott med traditionen. Jag har genom avhandlingen argumenterat för att det föreligger en moralisk värdering av aspekt som förknippas med vanerna; magi, incest och sexuell vidlyftighet. Dessa aspekt gjorde denna grupp särskilt utsatt för kristen polemik. Detta kan även ha bidragit till en nyvärdering av de gamla, religiösa föreställningarna. Nedteckningen av myter skedde i kristen tid, efter att dikter och myter traderats muntligt genom generationer. Myter är inte statiska och man kan förvänta att de tagit upp element från kristen lära, eller färgats av kristna evalueringar.

13.1 Kristen polemik

Den nordeuropeiska missionen tog fatt runt 600 e.Kr. Till Norden kom missionen från det frankisk/tyska området och från England. Engelsk mission ska ha haft särskilt inflytande i Norge, medan Danmark och Sverige var målet för kontinentaleuropeisk mission. Danmark räknas ha antagit kristendomen på slutet av 900-talet, Island från övergången till 1000-talet, Norge räknas som kristet från slaget i Stiklestad 1030, medan Sverige räknas som i huvudsak kristnat från början av 1100-talet. Missionen i Skandinavien ska ha föregått ”uppiifrån och ned”, det vill säga kungar och stormän ska först ha antagit kristendomen och folket följde efter. Kyrkan tog i bruk flera polemiska verktyg för att undergräva hedniska föreställningar. Hednisk kult var djävulsdyrkan och hedningen hörde till *corpus diaboli*, djävulens stat som stod i motsättning till gudsstaten, och den sista skulle bekämpa den första med alla medel (Krag 1995: 39).

13.1.1 Kyrkofädernas kvinno- och sexualsyn

Den västliga kristendomen antog tidigt en negativ inställning till hedningarnas sexualmoral och särskilt till kvinnornas roll inom religion och kult. Clemens Alexandrinus (ca. 150-216 e.Kr.) *Uppmaning till alla greker* angriper antikens gudar som ansågs vara lättsinniga och oanständiga. Främst Afrodite men också de andra kvinnliga gudarna anklagas för att vara liderliga och de manliga gudarna för att inte vara mycket bättre. Gregorius av Tours (ca. 538-594 e.Kr.) återger liknande syn på de hedniska gudarna (Näsström 1994: 98-99). Det finns många exempel på den kristna traditionens nedsättande syn på de hedniska gudinnorna. I en missionssituation var polemiken mot hedniska gudar en självklarhet, men särskilt de kvinnliga gudinnornas sexualitet tycks ha väckt särskild avsmak. På det isländska Alltinget smädade i 999 Hjalte Skeggjason gudinnan Freja (Näsström 1994: 95). I Aris *Ísleningabók* som är skriven kring 1132-1140 berättas att gudinnan smädats med orden *vilkat goð geyja, grey þykkjumk Freyja*, ”Jag vill inte håna gudarna, men Freyja synes mig en hynda” (Övers. Finnur Jónsson). Tolkingsförslagen har varit flera, men innebörden - att Freja smädas – förblir den samma. Flera senare källor har återgivit händelsen, bla. *Kristni saga*, *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, *Odds Ólavssaga* och *Brennu-Njáls saga*. Smädelsen ska ha betraktats som *goðgá*, blasfemi, och straffats med landsförvisning. Denna incident visar att Frejas status i året innan konverteringen till kristendomen stod stark på Island, men att kristna värderingar av gudinnans fruktbarhetsfunktion gjort sig till känna.

Kyrkan sökte uppnå och kom också att få monopol på den äktenskapliga institutionen. I detta syfte var människors sexualmoral kyrkans angelägenhet och kyrkan hade ett moraliskt ansvar för sina medlemmar. Inom den kristna sexualmoralen var det inget tvivel om vem som bar ansvar för köttets lusta. Kvinnan fick ta kollektivt ansvar för människans fördrivelse ur lustgården och för lättsinnighet. Jungfru Maria framställs som ett kvinnoideal; modern och tillika oskulden, som avlat sitt barn utan sexuellt samkväm. *Kristenretten* i de gamla landskapslagarna reglerade folkets livsförsel ganska omfattande. Kristendomen anammade tidigt en ideologi som vördade asketism och särskilt sexuell avhållsamhet. Sexuell oskuld vördades som Adams ursprungliga tillstånd i paradiset. Ett liv i avhållsamhet var ett ideal som betraktades som en återställning av det ursprungliga och av Gud avsedda stadiet för människan (Prinzivalli 2004: 51). Denna sexualmoral var i allra högsta grad en del av missionärernas agenda, men mötte förmodligen en del motstånd bland missioneringsobjekten i fråga. Äktenskapet, som tidigare varit släkternas ansvar, reglerades nu av kyrkan efter kristen sed. Sexuallivet reglerades efter kyrkokalenderns fastor och helgdagar. Enligt *Gulatingsloven* var sex förbjudet vid följande tillfällen:

- natt till söndag, onsdag och fredag.
- Nätter innan fastedagar och helgdagar.
- gångfastan, dvs. tre veckor innan Jonsmäs, Mikkelsmäs och jul.
- I långfastan nio veckor innan påsk.
- de 13 juldagarna.
- påskveckan.

Ett kyrkoår hade många större eller mindre helgdagar och fastedagar och överträdelser mot lagen straffades med böter. Om ett barn föddes på en tidpunkt som avslöjade att det avlats under långfastan innan påsk bötlades föräldrarna. Tillsammans var de över 275 dagar i året man inte kunde gifta sig eller ha sex. Heller inte när en kvinna ansågs ”oren” kunde man ha sexuella förbindelser. Detta var vid menstruation, eller när hon var gravid eller ammade (Holtan 1996: 16-17).

13.1.1.1 Incest

Den medeltida kyrkans kriterier för vad som var att betrakta som incest skred långt ut och till ock med utanför de moderna släktleden, och kyrkan bestämde inom vilka släktled det var acceptabelt att ingå äktenskap. Förbudet gällde till och med sjätte, senare fjärde biologiska släktled. Kyrkan räknade också med ”andliga släktingar” dvs. exempelvis fadder och

fadderbarn, faddrarna sinsemellan och mellan nämnda och prästens familj! Lagen skiljde på tre olika typer av blodskam. Den största blodskammen var om ett förhållande ingicks inom tredje led eller närmre. Det samma gällde om en man hade förbindelse med en kvinna som var kusin eller närmre med en kvinna han tidigare haft en sexuell relation med. Straffet för blodskam var hårt; fredlöshet och landsförvisning för bägge parter vid första grad av förbindelse. Islänningarna var tvungna att få dispens från dessa stränga krav, då det blev stort sett omöjligt att finna en make eller maka utan släktförbindelse (Steinsland 1995: 17-19).

Kyrkans reglering av sexuallivet och avhållsamhetsidealet torde verkat främmande för de konverterade nordborna. I ock med att den kyrkliga institutionen etablerades kan man succesivt räkna med att folket anammade nya värderingar. Detta kan ha lett till att man kom att värdera de hedniska förfädernas föreställningar, som fortfarande existerade som berättelser i den muntliga traderingen, i ljus av kristen moral. Vanernas funktioner som fruktbarhetsgudomar och incestuösa associationer kan ha bidragit till att de kom att värderas negativt. Detta kan ha lämnat spår i den ständigt pågående utformningen av myterna i muntlig tradition och kan därför ha bidragit till att vanerna kom att framstå som amoraliska och socialt nedvärderade i de senare nedtecknade myterna. Möjligheten finns även att Snorre och andra nedtecknare av mytologiskt material har använt sig av kristen moralism som retoriskt grepp för att nedvärdera vanerna i relation till asarna och att det därför inte är resultat utav muntlig tratering, utan av en eller flera nedtecknares bakomliggande motiv.

13.1.2 Trolldom

Innan konverteringen till kristendomen var en sejdkunnig person inte nödvändigtvis negativt värddad i samhället. I *Erik Raudes saga* berättas om bonden Torkjel på Herjolvsnes på Grönland som gästas av en völva. Besöket beskrivs utförligt. Utifrån den detaljerade beskrivelsen av völvens kläder förstår vi att hon är osedvanligt välklädd och gårdens folk gör sitt yttersta för att lägga till rätta för hennes besök. Vi förstår att hon har en särskild status och hon värddas med äroblandad fruktan. Hon är möjligen marginaliserad, men värddas i huvudsak positivt. Berättaren låter oss förstå att det völvan bedrev ej ansågs godtagbart bland goda kristna. Den kristna kvinnan som assisterar völvan under seansen gör det motsträvt och gårdens kristna besökare väljer att utebli (*Erik Raudes Saga* 205-207).

Katherine Morris har undersökt hur den europeiska trollkunniga kvinnans roll förändras i mötet med kristendomen. I hednisk tid kunde trollkvinnan beskrivas med egenskaper som sammanföll med fruktbarhetsgudinnor, profeter eller prästinnor. Med

kristendomen utkristalliserar sig en ny bild av trollkärningen; seerskan, häxan, fresterskan, eller kannibalen (Morris 1991: 5). Av trollpackans onda karakteristiker är sexualiteten en av de mest framträdande och hon skildras ofta som kopulerandes med djur eller senare djävulen. Bakgrunden för den sexuellt frestande häxan på germaniskt område är att finna i den förkristna religionens fruktbarehetsgudar (Morris 1991: 129-131).

I kapitel 7 diskuterade jag sejdens association med *ergi*. Bland annat Snorre låter oss veta att sejd var att betrakta som omanligt och att det möjligen hade sexuell karaktär. Bilden bekräftas ofta av sagamaterialet som visar hur *níð* ofta innefattade en anklagan om homosexualitet, feghet, eller sejdkunnighet. Sejd och sejdkunniga omtalas ibland även i mer neutrala vändningar som *trylska* eller *ffolkyngi*; trolldoms-kunniga. Völvan på Herjolfsnes skildras inte negativt, men med en saklighet som närmast är objektiv. Vi får dock veta att de kristna aktörerna är reserverade eller avståndstagande. Men i Snorres *Kungasagor* träder även en annan bild av trolldoms-kunniga fram. I *Harald Hårfagres saga* 25-26 berättas om hur kung Harald förleds att gifta sig med en samekvinna vid namn Snöfrid efter att ha blivit förtrollad. Kungen höll Snöfrid så kär att han försummade sitt rike och sina förpliktelser. När Snöfrid dog vakade Harald över henne i tre vintrar. Hon såg lika frisk ut som då hon levde och kungen väntar sig att hon ska vakna upp igen. Folket är förtvivlat över att deras kung tycks ha gått från vettet. Kungen övertalas till slut att flytta Snöfrid för att byta lakan och när de gör det slår en outhärdlig stank ut från hennes kropp. De skyndar sig då att bränna henne på bål och när hon träffas av lågorna blir hennes kropp blå och ormar, grodor, paddor och ödlor väller ut ur henne. Kungen kommer då till förnuft igen och förstår att han har blivit förtrollad av Snöfrid. Han jagar bort de söner de hade tillsammans, men ångrar sig senare. Den ene av kungens söner med Snöfrid, Ragnvald Rettilbeine, kom att bli sejdman. Denne blir innebränd tillsammans med åttio sejdmän av en annan av Harald Hårfagres söner; Eirik Blodöks. Han får stor ros för gärningen (*Harald Hårfagres saga* 35. *Snorres kongesagaer*). Ovan givna exempel illustrerar att sagamaterialet liksom myterna är tvetydiga i sin evaluering av sejdkonstens. *Harald Hårfagres saga* avslöjar en moralisk värdering, medan *Erik Raudes saga* är närmast neutral.

Lagarna ger oss en bild av att sejdkonsten ofta förknippades med förkristna riter som *uteseta* och *galdring*. Uteseta var förmodligen en hednisk ritual som medförde divinatorisk insikt (Solli 2002: 138), medan galdring var en högstämd sång med trolldomsformler (Steinsland 2005: 185). I *Gulatingssloven* sägs att ”Den som fer med galdresong og trolldom og vert sannskyldig i det, skal fara ut or landeigni åt kongen vår. (...) Um kvinnor vert skulda for at

dei fer med galdresong og trolldom, (...) Om ho vart sannskyldig i det, skal dei føra henne ut på sjøen og hogga henne i ryggen.” (*Gulatingssloven* 28 1981: 42-43).

I *Magnus Lagabøtes Landslov* sags att ”De mænd som later sit liv for tyveri eller røvertogt, (...) og likesaa for mord og for trolldom og for alskens spaadomsfærd og utesidden for at opvække troll og dermed fremme hedenskab (...)” ska straffas som ”ubotamaal.” (*Magnus Lagabøtes Landslov* 1979: 46).

Frostatingsloven låter oss veta att ”Dei som let livet på grunn av stuld eller røvarskap (...) og likeins dei som let livet på grunn av mord og trolldom, spåferder og utesete nattes tider for å vekke opp troll og med det fremja heidenskab (...) likeins er det med trollkarar og sameleis dei som tek kvinner med ran eller hærferd (...) alle slike menn er ubotemenn og har spilt eige og rettstrygd” (*Frostatingsloven* 1994: 95). Genom lagarna framkommer en utpräglad intolerans mot all slags sejdkonst. Denna slags aktivitet straffas hårt. Föreskrifterna ger oss dock grund att tro att det ännu under medeltiden förekom magiska ritualer som kan kategoriseras som sejd.

13.2 Konklusion

Kristendomen medbringade värderingar som i mångt måste ha tyckts främmande för förkristna skandinaver. Hedniska gudar utsattes för demoniserande propaganda och särskilt aspekt som förknippades med vanerna; sexualitet, sejdkonst och incestuösa äktenskap värderades negativt. Vanagudarnas funktioner, vällust och rikedom, får träda tillbaka inom en ideologi som förspråkar köttets späkning som en väg till saligheten. Även om vi kan förmoda att tron på vanagudar liksom asagudar var hårt ansatt av kyrkan, tog det förmodligen tid innan kyrkans moral och förbud hade internaliserats i människors medvetande.

Med kristendomen upphör den sejdkunniga att vördas som en positiv del av samhället och kom att värderas negativt. Den sejdkunniga kvinnan blev nu istället demoniserad och den sejdkunniga mannen betraktas som som *argr*. Trollkunniga kvinnor och män kom att värderas i förhållande till sexualitet, något som förenar aspekter förbundna med vanerna; sejd och fruktbarhet/sexualitet. Lagmaterialet visar att förbud var nödvändigt långt in i kristen tid.

Förmodligen vann kristna värderingar successivt mark i folks medvetanden. Den mytologi vi möter i den norröna litteraturen har formats och omvärderats genom den muntliga traderingen, innan den fästes i skriftlig form. Den uppvisar därför spår av kristen moralism som har bidragit till att vanerna har betraktats som socialt underlägsna asarnas grupp. Då mytologin under medeltiden på nytt aktualiserades innanför en härskarideologisk kontext,

träder Oden fram som gudapantheons högsta gud. Snorre underbygger Odens och asarnas position genom att motivera vanernas underlägsenhet genom medeltidens kristna moralsyn.

14. Uppsummering

14.1 Del 1.

I avhandlingen första del har jag påvisat ett mönster i myterna som framställer vanernas sociala och hierarkiska status som lägre än Oden och asarnas. Jag har försökt underbygga min hypotes genom att försöka påvisa fragment av religiösa föreställningar som antyder alternativa eller parallella traditioner.

I den norröna *teomakimytten* får vi veta att vanerna tidigare varit en autonom grupp som upplevts som ett hot mot asarnas kollektiv. Konflikten leder till krig där båda parter håller hävd. Jag ställer frågan om Frejas krigiska funktion hjälper vanernas stridslycka mot asarna och Oden. Vid fredsslutningen ser vi att asarna etableras som intellektuella och kulturella vinnare, medan vanernas kulturella tillgångar värderas negativt och de förlorar autonomi. Religionshistoriker har försökt förklara relationen mellan grupperna som förkristna, strukturella och ideologiska mönster. Jag hävdar att den norröna framställningen av *teomakimytten* har tagit bruk av ett gammalt mytkomplex för att framhäva och underbygga en världsbild typisk för den miljö i vilken edda- och skaldediktningen skapades och nedtecknades. Vanernas sekundära position motiveras på ett kulturellt värderingsgrundlag som avslöjar att aspekt som förknippades med vanerna kommit att värderas negativt i kristen medeltid. Fredsslutningen så som den skildras av Snorre i *Ynglingasaga* och *Skáldskaparmál* är här vår viktigaste ledtråd till hur vanerna uppfattades i den miljö de norröna myterna förtolkades och nedtecknades.

De skriftliga källorna visar att vanerna associeras med *sejdkonsten*. Snorre säger att *sejdkonsten* introducerades i Åsgård av vanerna, men övriga källor tycks inte stödja detta. Snorre själv ger dessutom en tvetydig bild och flera av asarna förekommer ha varit *sejdkunniga* oberoende av vanerna. Möjligen avslöjar Frejas och Odens *sejdkunskaper* att de fyllt samma funktion i det mytologiska medvetandet. Frejas förbindelse med magi placerar henne liksom Oden i Dumézils första funktionsklass; *Härskarklassen*, samtidigt som hon i egenskap av fruktbarhetsgudinna tillhör den tredje funktionen; *Fruktbarhetsklassen*.

Källorna ger heller inte en konsekvent bild av *sejdens ergi* konnotationer. Religionshistoriker har tidigare förklarat den negativa värderingen av *sejdkonsten* utifrån förkristen kontext och som förklaring på vanernas underlägsna ställning. Jag ställer mig frågande till att de förkristna skandinaverna har accepterat homosexuella undertoner i kultuttryck och tillbett gudar som ska ha befattat sig med detta. Jag tror hellre att *sejdens ergi*

konnotationer ska förstås som medeltidens värdering av hednisk trolldom och att detta avslöjas av bl.a. Snorres moraliska värdering av sejdkonsten. Snorre har använt sejden som ett instrument för att förstärka sin hierarkiska framställning av gudapanteon. Odens raffinering av sejdkonsten och förbudet mot de manliga vanerna att nyttja densamma förstärker bilden av Oden som auktoritet, maktpolitiskt och intellektuellt.

Vanernas *fruktbarhetsfunktion* utmanas av källornas framställning av deras äktenskapsrelationer. I det skriftliga källmaterialet finns det flera antydningar till att vanerna förknippades med incestuösa relationer. Utifrån Nerthus/Njord-komplexet kan det verka som att vanernas tvillingstatus på en tidpunkt övergått till att tolkas som en sexuell relation mellan ett syskonpar. Vi kan därför anta att uppfattningen om vanernas incestuösa relationer går långt tillbaka i tid. Snorre låter oss veta att asarna förbjuder vanernas äktenskapsleder när de kommer till Åsgård. Åter ser vi ett exempel på hur vanerna värderas som kulturellt underlägsna asarna och hur vanerna förlorat autonomi gentemot asarna. Associationen med incest och sexualitet kan ha försatt fruktbarhetsgudarna i en speciellt utsatt position i mötet med kristen moralfilosofi, vilket i sin tur har gett utslag i deras framställning i myterna, först i den muntliga traderingen och senare i litterär form.

Myterna visar hur vanerna när de träder ut ur sitt traditionella äktenskapsmönster, ingår äktenskap på ofördelaktiga premisser och med olyckliga konsekvenser. Teorin om *negativ reciprocitet* förefaller stötta av mytmaterialet, men även här är det möjligt att vi ser spår av en parallell tradition. Exempel på detta är relationen mellan Freja och Od/Oden vars potentiellt äktenskapliga relation kan indikera lik social status.

Myterna låter oss alltså förstå att vanerna inte lyckas uppfylla sina funktioner som fruktbarhetsgudar. Äktenskapen är inte funderade på normala omständigheter och är barnlösa eller barnfattiga. Frejs avkomma är dock kvalitativt utmärkande som Ynglingaättens stamfar.

Frejs ställning som Ynglingaättens gudomliga stamfar placerar honom i en härskarideologisk kontext i likhet med Oden. De norska Vestfoldkungarna räknade sig till Ynglingaätten och *genealogin* utgör således en länk mellan östskandinavisk och västskandinavisk tradition. Genealogier har fungerat som maktsymboler, då de legaliserar rättigheter till härskarpositioner.

Det är i huvudsak tre genealogier som utmärker sig på skandinaviskt område. Dessa är *Ynglingagenealogin*, *Ladejarlsgenealogin* och *Skjöldungagenealogin*. De kontinentaleuropeiska stammarna räknade sitt genealogiska upphav till Oden, liksom Ladejarlarna och Skjöldungarna i Skandinavien. Frej som Ynglingaättens gudomliga stamfar utgör således ett brott på mönstret. Snorre framhåller Oden som Ynglingaättens gudomliga

stamfar i *Prologen*. Detta är i tråd med hans euhemeretiserade och hierarkiska framställning av gudarna i *Prologen* och *Ynglingasaga*. Om Frej har räknats som gudomlig stamfader till en stor kungaätt på lik linje med Oden i europeisk, dansk och västnordisk tradition, antyder detta att guden lokalt har haft en hög status i åtminstone Sveariket och i östra Norge. Ett flertal källor blandar ihop Odens attribut med Frejs. Detta väcker frågan om attributen ska knytas till en viss status hellre än till en särskild gudom och att man i ovan nämnda källor ser fragment av parallella traditioner.

Religionshistoriker har försökt förklara relationen mellan grupperna som förkristna, strukturella och ideologiska mönster. Jag hävdar att *graderingen* hellre bör förstås utifrån ideologiska preferenser i medeltida västnordisk kulturproduktion och *värderingen* utifrån kristet moralkodex. Exempel på dessa är positionella likheter mellan Oden och Freja och mellan Oden och Frej, som framkommer genom deras förbindelse med magi-, krigs- och härskarideologiska funktioner. Ynglingaättens genealogi är en av våra starkaste indikatorer på att föreställningen om Oden och asarnas hierarkiska överhöghet inte är representativa för hela Skandinavien, utan bygger på en västnordisk tradition som återges enligt ett mönster som hör hemma i medeltidens historieskrivning. Detta utmanar och problematiserar en förkristen strukturalistisk och ideologisk förtolkning av asa-vanakomplexet. Existensen av parallella mytkomplex där fruktbarhetsgudarna även erhållit funktioner inom härskar- och/eller krigarklassen indikerar att vanernas hierarkiska underlägsenhet inte bör förklaras utifrån förkristen ideologi, men utifrån ideologiska preferenser i medeltidens västnordiska kulturproduktion.

14.2 Del 2.

I denna del undersöker jag om förkristna förhållanden, i detta fall arkeologisk förtolkning och ortnamnsforskning, kan förse oss med en kompletterande bild av asa-vanakomplexet.

Det arkeologiska materialet antyder att kulten genomgår en märkbar förändring från omkring 400 e.Kr. Från att ha varit fruktbarhetsideologiskt och kollektivt orienterad, övergår kulten till en mer framträdande stridsorienterad ideologi. Kollektiva våtmarksoffringar i bosättningarnas utkantsområden ersätts med kultyttringar centrerade runt hövdingen och dennes gård. När rituell kommunikation ändrar riktning, är det troligt att en ny ideologi och självuppfattning under uppbyggnad och detta kan även ha speglat de religiösa föreställningarna. Det har hävdats att krigararistokratiska gudar såsom Oden och Tyr får en ökad status i denna period. Denna teori har en parallell i den diakrona mytförtolkningen som

betraktar de särskandinaviska vanerna som tillhörandes ett tidigare stadium av religiösa föreställningar. Det är möjligt att vi i myterna ser tydliga spår av denna förändring som resulterade i synkretiseringen av fruktbarhets- och krigsideologi, som i sin tur har format de religiösa föreställningarna som återges i den västnordiska litterära traditionen.

Ortnamnsmaterialet ger en något annorlunda bild av gudomars status än den vi möter i de norröna myterna. Vi får en bild av att Frej och möjligen även Freja har varit viktiga i kulten kring Viken i Norge och i Mälardistriktet i Sveariket. Detta stämmer överens med de skriftliga källor som omtalar Frej som svearnas gud och kan även stödja Ynglingaättens särskilda relation till guden utifrån dennes starka representation i ortnamnsmaterialet i bl.a. Vestfold. Däremot förekommer det inte finnas något motsatsförhållande mellan dyrkandet av vanadigniteter och asadigniteter. Tor och Oden är bägge i hög grad representerade i områden där kulten kring vanerna tycks ha stått stark. Detta kan möjligen i viss grad förklaras genom vilka gudar som erhållit kult till olika tider, men både *Oden*- liksom *Frej*-namnen uppvisar hög ålder. Åldersmässigt tycks inte ortnamnsmaterialet med Oden respektive Frejs namn stödja den arkeologiskt motiverade förklaringen som binder Odens status till de härskarklassideologiska strömningarna under 500-talet e.Kr.

Något som utmärker sig är att Frej, Freja och Tor inte finns representerade i det nordnorska ortnamnsmaterialet, medan Oden förekommer ha stått stark där. Detta kan indikera att härskarideologin där har haft större genomslag på religiösa föreställningar. Tor förekommer ha haft en mycket hög status i vissa trakter, medan han i myterna erhåller en sekundär status gentemot Oden. Något som i allra högsta grad kan bekräfta myternas missvisande bild är guden Ull som nästan inte nämns i myterna, men som varit lokalt framträdande i ortnamnsmaterialet och troligen även i kulten. Tillsammans ger detta en bild av att den hedniska kulten eller de religiösa föreställningarna inte var homogena.

Omvälvande förändringar i kult under folkvandringstid kan stödja en förkristen förklaring av asa-vanakomplexet och utmanar därmed min hypotes. Det är möjligt att härskarideologiska strömningar i förkristen tid har påverkat myternas utformning i den förkristna västnordiska traditionen och att asarnas hierarkiska överhöghet bör förstås utifrån denna ideologi. Samtidigt utesluter inte detta att det existerat parallella traditioner där vanerna har anpassats till det nya ideologiska systemet. Möjligen är det detta vi ser spår av i traditionen med Frej som Ynglingaättens genealogiska stamfar, och Freja som den som delar valen med Oden.

Ortnamnsforskningen stödjer inte en diakron mytförklaring av omvälvningarna i kult under folkvandringstid. Istället förekommer det som om gudar som traditionellt betraktas som

tillhörandes fruktbarehets- eller krigsideologi existerat synkront i ortnamnsmaterial och därmed förmodligen även i människors religiösa föreställningar.

14.3 Del 3.

I avhandlingens sista del argumenterar jag för att relationen mellan asar och vaner så som den framställs i myterna, alltså *graderingen*, bör förstås utifrån medeltidens förtolkning av myterna innanför en lärd, litterär kontext, medan den moraliska bedömningen av aspekt associerade med vanerna, alltså *värderingen*, ska förstås utifrån kristen moralism.

Det sena religionsskiftet i Norden sammanföll med starka historieintresserade strömningar i Europa. Detta bidrog till att man i lärda miljöer önskade skriva sin egen historia, där den förkristna kulturen i tråd med kristet, historiskt mönster.

Kontakten mellan Norge och Island var stor under medeltiden. Isländska skalder försåg under hela medeltiden den skandinaviska aristokratin med kulturellt kapital; skaldedikt, eddadikt, sagalitteratur och Kungasagor. Bakmännen till eddadikterna är förmodligen de samma som till skaldedikterna, olikhet i form och karaktär kan förmodligen förklaras genom de olika funktioner de skapats till att fylla Skaldedikter skulle hedra, ära en avdöd, eller fungera maktlegitimerande. Eddadikter betraktas som regel som mer kollektiva än individuella produktioner. Flera forskare argumenterar för att särskilt Ladejarlsmiljön har varit framträdande i denna typ av kulturproduktion. Även om myterna i den norröna litteraturen bygger på hedniska föreställningar, är den komposition vi möter i den norröna litteraturen i hög grad representativa för den västnordiska världsbilden i kristen medeltid.

Nedteckningen av de gamla myterna och skaldedikterna tyder på att dessa traditioner började försvinna. Man fann ett sätt att aktualisera gammalt mytmaterial och legitimera makt genom att förena dessa två komponenter enligt förebild från de europeiska härskarätternas historieskrivning. Vi kan därför förvänta att det urval av myter vi återfinner i den litterära produktionen inte bara bygger på en önskan att bevara en gammal tradition som historisk kuriositet, utan att just de myterna ansågs funktionella innanför en ideologisk kontext

Snorres mytologi var avsedd att fungera som en handbok för skalder och urvalet har troligen anpassats till de miljöer i vilka skalderna vistades. Oden var skaldediktningens gud i den norröna mytologin. Samtidigt räknades Oden som genealogisk stamfar till flera europeiska storätter, samt till den nordnorska Ladejarlsätten. Samma gud förenade därmed två för Snorre tungtvägarande motiv när han företog sin litterära produktion. I sin mytologi och historieskrivning tar Snorre i bruk ett urval av myter samt litterära grepp för att underbygga Odens position som den främsta guden. Myterna bygger på västnordisk tradition och är

utvalda och utformade för att passa norsk högreståndsmiljö. Snorres motiv kan även erbjuda en förklaring till andra litterära produktioners bruk av myter.

Förkristna religiösa föreställningar dog inte ut med konverteringen till kristendom, utan levde vidare som folklig övertro. Det är dock troligt att kristna normer och moral medförde ett nytt betraktningssätt av de gamla hedniska föreställningarna som fortsatte formas och utvecklas inom den muntliga traderingen. I avhandlingens första del visar jag hur de norröna myterna avslöjar en moralisk värdering av aspekt som förknippas med vanerna; magi, incest och sexuell vidlyftighet. Dessa aspekter gjorde denna grupp särskilt utsatt för kristen polemik. Därför kan vi även räkna med att de myter som möter oss i den norröna litteraturen är färgade av generationernas förändringar i moral och livsåskådning. Kompositörerna av de litterära verken kan även ha använt sig av kristen moralism som retoriskt grepp för att nedvärdera vanerna i relation till asarna.

Eftersom den arkeologiska förtolkningen av sociala omvälvningar förekommer motstrida min hypotes, medan ortnamnsforskningen motsäger den arkeologiska förtolkningen, är det nödvändigt för att öppna för att den hierarkiska relationen mellan asar och vaner kan tillhöra en förkristen traditionsgren, troligen representativ för västnorden. Denna traditionsgren aktualiserades i den medeltida kulturproduktionen och utgjorde en bindled mellan Norge och Island. Myterna utgjorde en del av det gemensamma kulturella kapitalet och aktualiserades i den litterära produktionen innanför en härskarideologisk ram, där Oden utgjorde en förbindelse mellan den norska aristokratin och de isländska skalderna. Även om det är möjligt att myternas framställning av relationen mellan asar och vaner bygger på en autentisk förkristen tradition med rötter i folkvandringstidens ideologiska omvälvningar, bör hierarkiseringen främst ses i ljus av de medeltida skribenternas motiv och preferenser. Detta kommer bland annat till uttryck i den moralistiska värderingen av vanernas seder som hör hemma i en kristen moralkodex.

Har jag då bevisat min hypotes giltighet? Mytmaterialet är problematiskt. Dels är det fragmentariskt, dels tillhör det en annan kultursfär än vår egen, vare sig vi betraktar den som förkristen eller kristen. Myternas många lager rymmer lika många förtolkningsmöjligheter. Asa-vanakomplexet är synkretiskt i så förståelse att det återger både förkristna liksom kristna föreställningar. Jag menar mig ha påvisat att vanernas hierarkiska underlägsenhet bör förstås i ljus av den västnordiska kulturproduktionen i kristen medeltid, men det är däremot möjligt att hierarkiseringen har sitt upplopp i folkvandringstidens krigsideologiska strömningar. Jag har

påvisat indikationer till parallella traditioner där vanernas position har varit jämställd eller överlägsen Oden och asarnas. Detta är dock en förtolkningsfråga och kan inte bevisas. Jag har även visat att vanernas hierarkiska underlägsenhet i myterna motiveras moraliskt och argumenterat för att denna moraliska värdering bör förstås utifrån kristna värderingar. Tillsammans underbygger detta att vanernas sociala och hierarkiska underlägsenhet bör förstås utifrån en medeltida, kristen kontext.

Jag har genom att peka på västnordiska liksom östskandinaviska förhållanden i både förkristen och kristen tid argumenterat för att myterna som vi känner från norrön litteratur återger västnordisk tradition i medeltida, lärd förpackning. Vi kan ana oss till andra traditionsgränar som exkluderats i den litterära kompositionen, men som kanske hade givit en annorlunda bild av det förkristna gudapantheon.

Källförteckning

Primärkällor

- Adam av Bremen. Beretningen om Hamburg stift, erkebiskopenes bedrifter og øyrikene i Norden.* 1993: Övers. Bjørg Tosterud Danielsen & Anne Katrine Frihagen. Aschehoug, Oslo.
- Edda. Den eldre Edda. Den yngre Edda.* 2002: Edda-kvede; övers. Ivar Mortensson-Egnund. Snorre-Edda; övers. Erik Eggen. Det Norske Samlaget.
- ”Eirik Raudes saga.” 1989: *Norrön saga. Bind V.* Övers. Anne Holtsmark. Aschehoug. Oslo 1953.
- Frostatingslova.* 1994: i ”Norrøne Bokverk” Övers. Jan Ragnar Hagland & Jørn Sandnes. Det Norske Samlaget, Oslo.
- Gulatingslovi.* 1981: i ”Norrøne Bokverk 33”. Det Norske Samlaget, Oslo.
- Magnus Lagabøters Landslov.* 1979: Övers. Absalon Taranger. Universitetsforlaget, Oslo/Bergen.
- Saxo Grammaticus. Danmarks Krønike. Første del.* 1977: Övers. från franska av Winkel Horn. Vinten, Köpenhamn.
- Skjoldungasaga.* 1984: Utgiven av Axel Olrik. Universitetsboghandler G.E.C. GAD. Köpenhamn.
- Snorres kongesagaer.* 2002: Övers. Anne Holtsmark och Didrik Arup Seip. Red. Finn Hødnebo och Hallvard Magerøy. Gyldendal Norsk Forlag A/S, 1979.
- Sæmundar edda.* 1965: Vid. Sophus Bugge. Norroen Fornkvæði. Universitetsforlaget.
- Tacitus's beskrivelse av Germanien.* 1921: Övers. Dr. Joh. de Besche. With & Co.s Forlag, Kristiania.

Litteratur

- Andersson, Thorsten. 1992: ”Kultplatsbeteckningar i nordiska ortnamn” i *Sakrale Navne. Norna-rapporter 48*. Red. Gillian Fellows-Jensen och Bente Holmberg. Norna-Förlaget, Uppsala.
- Arup Seip, Didrik. 1957: *Om et norsk skriftlig grunnlag for Edda-diktningen eller deler av den*. Bymålslagets Forlag, Oslo.

- Bagge, Sverre. 1994: "Snorres bilde av det tidlige norske kongedømmet" i *Myte og ritual i det forkristne Norden. Et symposium*. Red. Jens Peter Schjødt. Odense Universitetsforlag.
- Bjørkvik, Halvard. 1995: "Kva slags samfunn var det som tok emot kristendommen? Den vestnorske samfunnsstrukturen omkring år 1000." i *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. s. 58-79. Red. Hans-Emil Lidén. Universitetsforlaget, Oslo.
- Brink, Stefan. 2007: "How Uniform was the Old Norse Religion?" i *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*. s. 105-136. Red. Judy Quinn, Kate Heslop & Tarrin Wills. Brepols. Turnhout, Belgien.
- Clunies Ross, Margaret. 1987: *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's ars poetica and medieval theories of language*. Odense University Press.
- Clunies Ross, Margaret. 1992: "The Mythological Fictions of Snorra Edda." i *Snorrastefna 25-26 júlí 1990*. s. 204-216. Red. Úlfar Bragason et.al. Stofnun Sigurðar Nordals, Reykjavík.
- Clunies Ross, Margaret. 1998: *Hedniska ekon. Myt och samhälle i fornnordisk litteratur*. Anthropos.
- Dronke, Ursula. 1988: "The War of the Æsir and Vanir in Voluspa" i *Idee.Gestalt.Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studies in European Cultural Tradition*. Odense University Press.
- Eriksson, Jörgen. 1995: *Sejd 3.0. En introduktion till shamanismen*. Norrshaman.
- Fabech, Charlotte. 1992: "Sakrale pladser i sydsandinavisk jernalder. En evaluering." i *Sakrale Navne. Norna-rapporter 48*. Red. Gillian Fellows-Jensen och Bente Holmberg. Norna-Förlaget, Uppsala
- Hedeager, Lotte. 1991: "Gulddepoterne fra ældre germanertid – forsøg på en tolkning." i *Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11-15 april 1989*. Red. Charlotte Fabech och Jytte Ringtved. Jysk Arkaeologisk Selskaps Skrifter XXVII.
- Hedeager, Lotte. 1992: *Iron-Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500BC to AD 700*. Övers. John Hines. Blackwell Publishers.
- Hedeager, Lotte. 1999: *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter*. Övers. Kåre A. Lie. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Heinrichs, Anne. 1997: "Der liebesranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert." i *Alvíssmál* nr. 7. s. 3-36.

- Helleland, Botolv. 1992: "Sakrale namn. Nokre forskingsoppgåver frå norsk synsstad." i *Sakrale Navne. Norna-rapporter 48*. Red. Gillian Fellows-Jensen och Bente Holmberg. Norna-Förlaget, Uppsala.
- Hernæs, Per. 1995: "Kristen innflytelse i Rogalands vikingtid." i *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. s. 80-120. Red. Hans-Emil Lidén. Universitetsforlaget, Oslo.
- Hinsch, Erik. 1945: *En ny båtgrav på klassisk grunn*. i «Viking. Tidskrift for norrøn arkeologi. Bind IX» Norsk arkeologisk selskap, Oslo.
- Holm-Olsen, Ludvig. 1981: *Lys over norrøn kultur. Norröne studier i Norge*. J. W. Cappelens Forlag A/S.
- Holtan, Inger. 1996: Ekteskap, frillelevnad og hor i norsk høgmellomalder. Universitetsforlaget, Oslo.
- Holtmark, Anne. 1963: *Studier i Snorres mytologi*. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse, Ny Serie. No. 4. Universitetsforlaget, Oslo.
- Kousgård Sørensen, John. 1990: "The Change of Religion and the Names." i *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names*. s. 394-403. Red. Tore Ahlbäck. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Koteva, Åbo.
- Krag, C. 1995: "Kirkens forkynnelse i tidlig middelalder og nordmennenes kristendom." i *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. s. 28-57. Red. Hans – Emil Lidén. Universitetsforlaget, Oslo.
- Krömmelbein, Thomas. 1992: "Creative Compilers. Observations on the Manuscript Tradition of Snorri's Edda." i *Snorrastefna. 25. - 27. júlí 1990*. s. 113-129. Red. Úlfar Bragason et.al. Stofnun Sigurðar Nordals, Reykjavik.
- Lagerlöf, Agneta. 1991: "Är gravmaterialet användbart för sociala analyser eller säger det mer om riter och ceremonier?" i *Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11-15 april 1989*. Red. Charlotte Fabech och Jytte Ringtved. Jysk Arkaeologisk Selskaps Skrifter XXVII.
- Larrington, Carolyne. 1992: "What does woman want" i tidskriften *Alvíssmál* nr. 1 1992, s. 3-16.
- Lindblad, Gustaf. 1954: *Studier i Codex regius av äldre Eddan*. Lundastudier i Nordisk språkvetenskap 10. Lund.

- Lundanger Jensen, Hans Jørgen. Schjødt, Jens Peter. 1994: *Suveræniteten, kampen og frugtbarheden. Georges Dumézil og den indoeuropeiske ideologi*. Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Lönnroth, Lars. 1992: "The Reception of Snorri's Poetics. An International Research Project." i *Snorrastefna. 25. - 27. júlí 1990*. Stofnun Sigurðar Nordals, Reykjavík.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1980: *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense Universitetsforlag.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1992: "Freyr i islændingesagaerne" i *NORNA-rapporter 48. Sakrale navne. Rapport fra NORNAs sekstende symposium i Gilleleje 30.11. - 2.12.1990*. Norna-förlaget, Uppsala.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 1992: "Snorris fræði." i *Snorrastefna. 25. - 27. júlí 1990*. s. 270-283. Stofnun Sigurðar Nordals, Reykjavík.
- Meulengracht Sørensen, Preben. 2001: *At fortælle Historien. Studier i den gamle nordiske litteratur*. Utgiven i samarbejde med Sofie Meulengracht Sørensen. Edizioni Parnaso, Trieste.
- Morris, Katherine. 1991: *Sorceress or Witch? The Image of Gender in Medieval Iceland and Northern Europe*. University Press of America.
- Mundal, Else & et al. 1977: "Utdrag", i (Red) Mundal, Else. *Sagadebatt*. Universitetsforlaget.
- Mundal, Else. 1990: "The Position of the Individual Gods and Goddesses in Various Types of Sources – with Special Reference to the Female Divinities." i *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Symposium of Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names*. s. 294-315. Red. Tore Ahlbäck. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Koteva, Åbo.
- Mundal, Else. 2004: "Female Impurity and Cultic Incapability: The Influence of Christianisation on Nordick Gender Models" i *Christian and Islamic Gender Models in Formative Traditions*. Red. Kari Elisabeth Børresen. Herder – Roma.
- Näsström, Britt-Mari. 1994: "Gudinnans förvandling. Från Freyja till jungfru Maria vid religionsskiftet i Norden." i *Myte og ritual i det førkristne Norden. Et symposium*. Red. Jens Peter Schjødt. Odense Universitetsforlag.
- Näsström, Britt-Mari. 1998: *Frøya. Den store gudinnen i Norden*. Övers. Kåre A.Lie. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Olsen, Magnus. 1909: "Fra gammelnorsk myte og kultus", i *Maal og Minne*. Bymålslaget.

- Olsen, Magnus. 1915: "Hedenske kultminder i norske stedsnavne". Utgiven för Fridtjof Nansens Fond. Kristiania.
- Payer, Pierre J. 1984: *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550-1150*. University of Toronto Press.
- Poole, Russel. 2007: "Myth and Ritual in the Háleygjatal of Eyvindr skáldaspillir." i *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*. s. 153-176. Red. Judy Quinn et.al. Brepols
- Price, Neil. 2002: *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Aun 31. Uppsala.
- Prinzivalli, Emanuela. 2004: "Early Christian Anthropology" i *Christian and Islamic Gender Models in Formative Traditions*. Red. Kari Elisabeth Børresen. Herder – Roma.
- Randsborg, Klavs. 1989: "Fra oldtid til middelalder: Norden og det europeiske perspektiv." i *Medeltidens födelse. Symposier på Krapperrups borg 1*. Gyllenstiernska Krapperrupsstiftelsen.
- Renfrew, Colin. 1992: *Den indoeuropeiske gåte. Arkeologi og språk*. Över. Kåre A. Lie. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Ringstad, Bjørn. 1991: "Graver og ideologi. Implikasjoner fra vestnorsk folkevandringstid." i *Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11-15 april 1989*. Red. Charlotte Fabech och Jytte Ringtved. Jysk Arkaeologisk Selskaps Skrifter XXVII.
- Schjødt, Jens Peter. 1984: "Georges Dumézil og indoeuropæisk religionshistorie", i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. Jysk Selskab for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet.
- Schjødt, Jens Peter. 1989: "Nogle overvejelser over begrebet "Religionsskifte" med henblik på en problematisering af termens brug i forbindelse med overgangen til kristendommen i Norden" i *Medeltidens födelse. Symposier på Krapperrups borg 1*. Gyllenstiernska Krapperrupsstiftelsen.
- Schjødt, Jens Peter. 1991: "Relationen mellem aser og vaner og dens ideologiske implikationer" i *Nordisk Hedendom. Et symposium*. Red. Gro Steinsland et. Al. Odense Universitetsforlag.
- Schjødt, Jens Peter. 1999: *Det førkristne Norden. Religion og mytologi*. Verdensreligionernes Hovedværker. Spektrum.

- Skre, Dagfinn. 1995: "Kirken før sognet. Den tidligste kirkeordningen i Norge." i *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. s. 170-233. Red. Hans-Emil Lidén. Universitetsforlaget, Oslo.
- Solli, Brit. 2002: *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Solli, Brit. 2005: "Norrøn sed og skikk." i *Norges Religionshistorie*. Universitetsforlaget.
- Steinsland, G. 1989: "Religionsskiftet i Norden –et dramatisk ideologiskifte" i *Medeltidens fødsel. Symposier på Krappurs borg I*. Gyllenstiernska krappersstiftelsen.
- Steinsland, Gro. 1990: "De nordiske gullblekk med parmotiv og norrøn fyrsteideologi. Et tolkningsforslag." i *Collegium Medievale. Volum 3. 1990/I*.
- Steinsland, Gro. 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Solum Forlag.
- Steinsland, Gro. 1992: "Myte og ideologi – Bryllupsmyten i eddadiktning og hos Snorri – Om det mytologiske grunnlaget for norrøn kongeideologi." *Snorrastefna. 25- - 27. júlí 1990*. s. 226-240. Red. Úlfar Bragason. Reykjavík. Stofnun Sigurðar Nordals, Reykjavík.
- Steinsland, Gro. 1995: "Snorre Sturluson som religionshistoriker". *Skriftelege kjelder til kunnskap om nordisk mellomalder*. Red. Magnus Rindal. Noregs Forskningsråd.
- Steinsland, G. 1995: "Hvordan ble hedendommen utfordret og påvirket av kristendommen" i *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. s. 9-27. Red. Hans-Emil Lidén. Universitetsforlaget, Oslo.
- Steinsland, Gro. Meulengracht Sørensen, Preben. 1999: *Voluspå*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Steinsland, Gro. 2000: *Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Steinsland, G. 2005: *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Ström, Folke. 1973: *Níð, ergi and Old Norse moral attitudes. The Dorothea Coke Memorial Lecture in Northern Studies delivered at University College London. 10 May 1973*. The Viking Society for Northern Research, London.
- Ström, Folke. 1999: *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Akademiförlaget, 1961.
- Sundqvist, Olof. 2002: *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*. Historia Religionum 21. Uppsala Universitet, Uppsala.
- Torp, Alf. 1963: *Nynorsk etymologisk ordbok*. Aschehoug, Oslo.

- Vikstrand, Per. 2001: *Gudarnas platser. Förkristna sakrala ortnamn i Mälardalskapen*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi LXXVII. Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Uppsala.
- Vilmundarson, Þórhallur. 1992: "Kultnavn eller ej?" i *Sakrale Navne. Norna-rapporter 48*. Red. Gillian Fellows-Jensen och Bente Holmberg. Norna-Förlaget, Uppsala.
- de Vries, Jan. 1961: *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. E. J. Brill, Leiden.
- Vågslid, E. 1984: *Stadnamntydingar IV med nye tydingar til ord og namn*. Norsk Bokreidingslag L/L, Bjørgvin.
- Wanner, Kevin J. 2008: *The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*. University of Toronto Press.

Internet

Line Alice Ytrehus 07.02.2005. URL:

http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=18360&strukt_tid=35640